5 DE HOBBES A HUME

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

FREDERICK COPLESTON

El presente volumen, *De Hobbes a Hume*, dedicado a la filosofía inglesa desde Hobbes, hasta la filosofía escocesa del sentido común, y que representa la segunda parte de lo que en un principio iba a ser el cuarto volumen.

Lectulandia

Frederick Copleston

De Hobbes a Hume

Historia de la filosofía - 5

ePub r1.1
eudaimov 18.08.15

Título original: *A History of Philosophy: Volume V: Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume.*
Frederick Copleston, 1959
Traducción: Ana Doménech
Retoque de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
Corrección de erratas: dekisi
ePub base r1.2

Prefacio

Como ya señalé en el prólogo al cuarto volumen de esta obra, tenía la intención, en un principio, de tratar de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, incluido Kant, en un solo volumen. Me ha sido imposible hacerlo así y he dividido la obra en tres libros, constituyendo cada uno un volumen separado. Lo que queda de mi plan original es que hay un capítulo introductorio común y una sola Conclusión y Revisión para los volúmenes IV, V y VI. El primero se incluido, por supuesto, al principio del volumen IV, De descartes a Leibniz. La Conclusión y Revisión en la que me propongo hablar, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también desde otro más filosófico, sobre la naturaleza, importancia y validez de los diferentes estilos de filosofar durante los siglos XVII y XVIII, constituirá el último capítulo del volumen VI, De Wolff a Kant, en el que se incluirá la Ilustración francesa, la Ilustración alemana, el nacimiento de la filosofía de la historia y el sistema kantiano. El presente volumen, por lo tanto, De Hobbes a Hume, dedicado a la filosofía inglesa desde Hobbes, hasta la filosofía escocesa del sentido común, y que representa la segunda parte de lo que en un principio iba a ser el cuarto volumen, De Descartes a Kant, no incluye ni Introducción ni Conclusión y Revisión. En vista pues de su distribución especial, diferente de la de los tres primeros volúmenes pensé que sería conveniente repetir aquí la explicación que ya di en el prólogo al volumen IV.

Frederick Copleston.

Capítulo 1
Hobbes I

1. Vida y escritos.

Thomas Hobbes, autor de uno de los más celebrados tratados políticos de la literatura europea, nació en Westport, cerca de Malmesbury, en el año 1588. Su padre era sacerdote. En 1608, cuando Hobbes salió de Oxford, entró al servicio de la familia Cavendish y pasó dos años (de 1608 a 1610) viajando por Francia e Italia como preceptor del hijo de Lord Cavendish, futuro conde de Devonshire. A su vuelta a Inglaterra, se ocupó en investigaciones literarias, e hizo una traducción de Tucídides al inglés, que se publicó en 1628. Mantenía relación con Francis Bacon (muerto en 1626) y con Lord Herbert de Cherbury, pero todavía no se dedicaba a la filosofía.

Desde 1529 a 1631, Hobbes estuvo otra vez en Francia, esta vez como preceptor del hijo de Sir Gervase Clifton, y fue durante esta visita cuando conoció los *Elementos* de Euclides. Los historiadores señalan que, con todos sus trabajos, Hobbes nunca fue capaz de adquirir el grado de conocimientos matemáticos y de penetración científica que logró Descartes a una edad mucho más temprana. Pero, si bien nunca llegó a ser un gran matemático, a su descubrimiento de la geometría debe Hobbes su ideal del método científico. Durante su estancia en París, se interesó también por los problemas de la percepción sensible, la relación entre la sensación y el movimiento de los cuerpos, y la naturaleza de las cualidades secundarias.

A su regreso a Inglaterra, Hobbes entró de nuevo al servicio de la familia Cavendish y, de 1634 hasta 1637, se dedicó otra vez a viajar por Europa. Conoció a Galileo en Florencia y Mersenne le introdujo en París en los círculos filosóficos y científicos, donde tomó contacto con la filosofía cartesiana. A invitación de Mersenne, sometió a Descartes las objeciones que había hecho a las *Méditations* de este último. Este período fue muy importante en el desarrollo intelectual de Hobbes y para dirigir sus intereses filosóficos. Era ya un hombre maduro cuando empezó a interesarse por la filosofía, y sin embargo formuló por sí mismo su propio sistema preparando un esquema del mismo en tres partes. Su principal interés científico se dirigía hacia los problemas sociales y políticos y, en 1640, escribió *The Elements of Law, Natural and Politic*, del cual aparecieron dos partes en 1650, bajo los títulos de *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* y *De corpore político*. La obra

completa no apareció hasta 1889, en que fue editada y publicada por F. Tönnies.

En 1640, creyendo amenazada su seguridad por sus ideas monárquicas, se refugió en Francia. En 1642 publicó en París su trabajo De cive, tercera parte de su proyectado sistema filosófico, y fue también en París donde escribió su famoso *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*[1], que apareció en 1651 en Londres. En 1649 Carlos I fue decapitado, por lo que tal vez podría pensarse que Hobbes debería permanecer en Francia, sobre todo teniendo en cuenta que durante algún tiempo fue profesor de matemáticas del príncipe de Gales, Carlos, que a la sazón vivía exiliado en Paris. Sin embargo, hizo las paces con la Commonwealth en 1652 y se estableció en la mansión del duque de Devonshire. Algunas de las ideas que exponía en el Leviatán no eran aceptadas en los círculos monárquicos de París y, de todas maneras, se había acabado la guerra civil, que había sido la principal razón para que Hobbes se quedara en el extranjero. Como veremos más adelante, sus convicciones políticas le permitían aceptar cualquier gobierno de facto que controlara de hecho al Estado. Después de la Restauración de 1660, Hobbes gozó del favor de Carlos II, quien le otorgó una pensión.

En 1655 y 1658 Hobbes publicó la primer» y segunda sección de su sistema filosófico, el *De corpore* y el *De homine*, y después se ocupó ya hasta su muerte de trabajos literarios, traduciendo al inglés toda la obra de Homero y escribiendo un libro sobre el "Parlamento largo". Se ocupó también de distintas polémicas. Tuvo, por ejemplo, un debate literario con Bramhall, obispo de Derry, sobre el tema de la libertad y la necesidad, en el que apoyó el punto de vista determinista. Sostuvo asimismo una controversia con el matemático Walli, que había publicado una obra titulada *Elenchus geometriae hobbinae*, en la que se sometía a dura crítica los errores matemáticos de Hobbes. Fue atacado también, especialmente por eclesiásticos, por herético y ateo, pero, habiendo sobrevivido a la Commonwealth y a la Restauración, no le iba a matar una polémica verbal, de modo que vivió hasta el invierno de 1679, en el que murió a la edad de 91 años.[2]

2. El objeto y la naturaleza de la filosofía y su exclusión de la teología.

Hobbes, al igual que Bacon, insistió en el aspecto práctico de la filosofía. "El fin u objeto de la filosofía es que podamos utilizar en beneficio propio los efectos

previamente vistos, o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos iguales a los que concebimos en nuestra imaginación, en la medida en que la materia, la fuerza y la industria lo permitan, para comodidad de la vida humana... El fin del conocimiento es el poder... y el objeto de toda especulación es la realización de alguna cosa o acto."[3] La filosofía natural proporciona beneficios innegables al género humano, pero también la filosofía moral y política le es de gran utilidad. La vida humana está sometida a calamidades, de las cuales la peor es la guerra civil, y esto pasa porque los hombres no entienden de manera suficientemente clara las reglas de conducta y de la vida política. "Ahora bien, el conocimiento de estas reglas es la filosofía moral."[4] Tanto en la esfera de la ciencia como en la de la política, el conocimiento es poder.

Pero aunque el conocimiento filosófico es poder, en el sentido de que su función consiste en contribuir a la prosperidad material del hombre y a la paz y la seguridad sociales, no hay que deducir de ahí que todo conocimiento sea filosófico. En lo que se refiere a la base remota del conocimiento filosófico, Hobbes es un empirista. El filósofo comienza con lo dado, con las impresiones sensibles recibidas de los cuerpos externos y con nuestro recuerdo de dichas impresiones. Empieza con los datos empíricos, con lo que Hobbes llama "efectos" o "apariencias", pero aunque nuestra apreciación inmediata de la apariencia o los fenómenos y nuestro recuerdo de los mismos es conocimiento, y aunque constituyen la base remota de la filosofía, no se pueden considerar como conocimiento filosófico. "Aunque la percepción y la memoria de las cosas, común a todos los seres vivos, es una clase de conocimiento, no se trata de filosofía, porque los obtenemos directamente de la naturaleza y no por medio del raciocinio,"[5] Todos saben que el sol existe, en el sentido de que todos tienen la experiencia de "haber visto el sol", pero nadie podría llamar a esto conocimiento astronómico científico. De igual manera, todo el mundo sabe que las acciones humanas ocurren, pero no todos poseen un conocimiento científico o filosófico de los actos humanos. La filosofía estudia las relaciones causales. "La filosofía es el conocimiento de los efectos o apariencias que adquirimos por medio del razonamiento correcto a partir del conocimiento que tenemos de sus causas o producción, y asimismo de dichas causas o producción a partir del conocimiento de sus efectos."[6]No se contenta Hobbes con constatar simplemente los hechos empíricos, con decir que esto o lo otro es o era un hecho, sino que busca las consecuencias de las proposiciones, que pueden descubrirse por medio del razonamiento y no de la simple observación.

Podemos por lo tanto comprender lo que Hobbes quiere decir cuando divide el conocimiento en conocimiento de los hechos y conocimiento de las consecuencias. "*Hay dos clases de conocimiento, de los cuales uno es conocimiento de los hechos y el otro conocimiento de la consecuencia que la afirmación de un hecho tiene en otro.*"[7] Cuando veo realizar una acción o recuerdo haberlo visto, tengo un conocimiento de los hechos. Éste es, dice Hobbes, el conocimiento que se exige de un

testigo ante un tribunal; se trata de un conocimiento “absoluto” en el sentido de que se expresa de manera absoluta o afirmativa. La “constatación escrita” de dicho conocimiento se llama historia, que puede ser natural o civil. Por el contrario, el conocimiento de las consecuencias es condicional o hipotético, en el sentido de que se trata de un conocimiento de que, por ejemplo, si A es verdad, B también lo es. Utilizando el ejemplo de Hobbes podemos decir, “Si la figura en cuestión es un círculo, entonces, toda línea recta que pase por el centro lo dividirá en dos partes iguales”.[8] Éste es el conocimiento científico, la clase de conocimiento que puede exigirse de un filósofo, “es decir de la persona que pretenda razonar”.[9] La “constatación escrita de la ciencia” son libros que contienen demostraciones de las consecuencias de proposiciones y “se llaman por lo general *libros de filosofía*”.[10] El conocimiento científico o filosófico puede describirse por lo tanto como conocimiento de consecuencias. Dicho conocimiento es siempre condicional: “si esto es, aquello es; si esto ha sido, aquello ha sido; si esto va a ser, aquello será”.[11]

Vemos, pues, que para Hobbes la filosofía es la ciencia de las explicaciones causales, entendiendo por explicación causal la relación científica del proceso generativo debido al cual se produce un efecto. De esto se deriva que, si hay algo que no se produce por medio de un proceso generativo, no puede constituir el objeto de la filosofía. Dios, por lo tanto, y también toda realidad espiritual, están excluidos del conocimiento filosófico. “El objeto de la filosofía o la materia de la misma son todas las cosas que se pueden concebir en proceso de generación, y que, mediante una consideración de las mismas, podemos comparar con otros cuerpos, o que son susceptibles de composición y resolución, es decir, todo aquello de cuyas propiedades y generación podamos tener algún conocimiento... Por lo tanto, la teología está excluida de la filosofía. Por teología entiendo la doctrina de Dios, eterno, no generado, ininteligible, y que no se puede ni dividir ni componer, y en el que no es pensable proceso alguno de formación.” [12] También la historia está excluida del conocimiento filosófico, ya que se trata “de simple experiencia (recuerdo) o afirmaciones de autoridad y no razonadas”.[13] Tampoco las pseudociencias, tales como la astrología, pueden ser admitidas como materia filosófica.

La filosofía, por lo tanto, se ocupa de las causas y propiedades de los cuerpos, lo que quiere decir que se ocupa de los cuerpos en movimiento. El movimiento es la “única causa universal” que “no puede entenderse tenga otra causa además del propio movimiento”; y la “variedad de todas las figuras surge de la variedad de aquellos movimientos que las ocasionan”.[14] Hobbes admite que esta exposición de la naturaleza y del objeto de la filosofía puede que no sea aceptable para todos. Algunos dirán que se trata sólo de una definición y que cada cual puede definir la filosofía como quiera. Esto es cierto, “aunque no creo que sea difícil demostrar que esta definición está de acuerdo con el buen sentido de todos los hombres”.[15] Hobbes añade, sin embargo, que aquellos que pretendan otra clase de filosofía habrán de

adoptar otros principios, ya que si se aceptan los suyos, filosofía será lo que él entiende como tal.

La filosofía de Hobbes, por lo tanto, es materialista en el sentido de que sólo toma en consideración a los cuerpos. Y teniendo en cuenta además que la exclusión de Dios y de la realidad espiritual es simplemente el resultado de una definición libremente elegida, su materialismo puede llamarse metodológico. No dice que no exista Dios, sino que no es objeto del saber filosófico. Creo, no obstante, que sería un error pensar que Hobbes se limita a afirmar que, de acuerdo con el empleo que él hace de la palabra "filosofía", la existencia y naturaleza de Dios no constituyen temas filosóficos. Para él la filosofía y el razonamiento son coextensivos, de lo que se deduce que la teología es irracional. Para todos los efectos identificaba lo imaginable con lo concebible y de ello deducía que no podemos imaginar lo infinito o lo inmaterial. "Todo lo que imaginamos es finito. Por lo tanto, no existe idea ni concepto de nada de lo que llamamos infinito."[16] El término substancia incorpórea es tan contradictorio como pueda serlo cuerpo incorpóreo o círculo cuadrado. Los términos de esta clase "carecen de significado",[17] lo que quiere decir que no tienen sentido. Alguna gente cree que los entiende, pero todo lo que hacen, en realidad, es repetirse a sí mismos las palabras sin que comprendan realmente su contenido, ya que dichas palabras no lo tienen. Hobbbes afirma explícitamente que palabras tales como hipostásico, transubstanciar, presente, eterno, etc., "no significan nada".[18] "Las palabras que no nos hacen concebir nada que no sea su sonido, podemos llamarlas *absurdas*, *faltas de significado y disparates*. Por lo tanto, si alguien me habla de un *cuadrado redondo... substancias inmateriales... o sujetos libres...*, no diré que esté equivocado, sino que las palabras que dice no tienen sentido, es decir, que son absurdas."[19] Pone bien en claro que la teología, tomada como ciencia o cuerpo coherente de proposiciones ciertas, es absurda e irracional. Y afirmar esto es algo más que confinar el saber filosófico a la esfera de lo corpóreo.

Al mismo tiempo, no se puede sacar la conclusión legítima de que Hobbes sea ateo. De su análisis empírico del significado de los nombres parece deducirse que todo lo que se diga acerca de Dios no es nada más que palabrería y que la fe no es más que una actitud emocional. Sin embargo, no es esto lo que Hobbes dice exactamente. Al referirse a la religión natural, dice que la curiosidad, o el amor del conocimiento de las causas, conduce al hombre de manera natural a concebir una causa que no tenga a su vez otra causa que ella misma, "de manera que es imposible hacer ninguna investigación profunda en la naturaleza de las causas sin sentirse inclinado a creer que hay un Dios eterno, aunque ellos (los hombres) no pueden tener de Dios ninguna imagen que se adecúe a su naturaleza".[20] Porque, "a través de las cosas visibles de este mundo, y de su orden admirable, el hombre puede concebir que tienen su causa, a la que llama Dios, y, sin embargo, no tener ninguna imagen de Él en su imaginación".[21] Con otras palabras, lo que hace Hobbes es poner de relieve la ininteligibilidad de Dios. Si puede aplicarse a Dios la palabra "infinito", ésta no se

refiere a ninguna idea positiva, sino que expresa nuestra incapacidad de concebirlo. “Y por lo tanto, el nombre de Dios se utiliza, no para hacernos concebirlo, ya que ni Él, ni su grandeza, ni su poder son comprensibles, sino para honrarlo”[22]. Igualmente, tampoco son comprensibles términos tales como espíritu e incorpóreo. “Y por lo tanto, los hombres que por su propia meditación llegan a reconocer la existencia de un Dios eterno, infinito y omnipotente, prefieren confesar que se trata de un Ser ininteligible y por encima de su entendimiento que definir su naturaleza como espíritu incorpóreo para confesar después que lo que es incomprensible es su definición; o si le dan esas atribuciones no es en forma dogmática, con la intención de que se comprenda la naturaleza divina, sino piadosamente, para honrarle con atributos o significaciones lo más remotas posible de la tosquedad de los cuerpos visibles.”[23] En cuanto a la revelación cristiana contenida en las Escrituras, Hobbes no niega que se trate de una revelación, pero aplica sus mismos principios a la interpretación de los términos utilizados. La palabra espíritu o bien significa un cuerpo sutil y fluido, o se emplea de manera metafórica, o es puramente ininteligible. “Porque la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir, que no entendemos nada de *lo que es* sino solamente *que es*, y por lo tanto, los atributos que le aplicamos no sirven para explicarnos lo que es ni para aclarar nuestra opinión acerca de su naturaleza, sino nuestro deseo de honrarle con los nombres que creemos son los más honorables.” [24]

Algunos comentadores han visto en esto una continuación, intensificada, de la corriente que ya se dejaba notar en los pensadores del siglo XIV, tales como Ockham y otros pertenecientes a la escuela de la cual aquél era el más eminente representante, y según la cual se hacía una clara distinción entre filosofía y teología, relegando toda teología, incluso la teología natural, a la esfera de la fe, por lo que la filosofía tendría poco o nada que decir acerca de Dios. Y realmente, esta interpretación es bastante acertada. Como ya hemos visto, Hobbes utiliza explícitamente la famosa distinción, tan corriente durante la Edad Media, entre saber que Dios existe y saber que es Dios. No obstante, los teólogos medievales y los filósofos que insistían en esta distinción creían que Dios era substancia incorpórea y espíritu infinito. Esto puede aplicarse a pensadores como santo Tomás de Aquino, quien combinaba el uso de dicha distinción con la creencia en un conocimiento filosófico, aunque analógico, de Dios, y a un filósofo del siglo XIV como Guillermo de Ockham, que consideraba que la filosofía es incapaz de explicar a Dios. Hobbes, sin embargo, parece afirmar la corporeidad de Dios, al menos si nos basamos en sus argumentos a lo largo de la controversia con el obispo Bramhall, ya que llega a decir entonces que Dios es “el más puro y el más simple de los espíritus corpóreos” y que “la Trinidad y sus personas están formadas asimismo de dicho espíritu corpóreo puro, simple y eterno”.[25] La frase “espíritu corpóreo, simple” parece contradictoria a primera vista. Sin embargo, se entiende por cuerpo puro y simple un cuerpo “de la misma substancia en todas sus partes”.[26] El espíritu es “un cuerpo fino, fluido e invisible”.[27] Si se da este sentido a los términos,

desaparece inmediatamente la contradicción, pero se afirma entonces la corporeidad de Dios. Es verdad que ello no significa que Dios posea cualidades secundarias, pero sí que tiene "magnitud".[28] Y magnitud, como ya veremos más adelante, es lo mismo que extensión. Dios, por lo tanto, es extensión infinita e invisible. Decir esto es ir mucho más allá de afirmar que Dios es incomprensible y que debido a ello la filosofía no tiene nada que decir sobre Él. Sin embargo, Hobbes, que llama en apoyo de su teoría no sólo a Tertuliano, sino también a las Escrituras, parece afirmarla seriamente y no puede llamársele por tanto ateo, a menos que se llame "ateo" a un hombre que afirme la existencia de Dios, pero que niegue que es una substancia incorpórea e infinita. Para Hobbes, además, afirmar esto último podría calificarse de ateismo, puesto que decir que Dios es substancia incorpórea es decir que no hay Dios, ya que la substancia es necesariamente corpórea.

3. La división de la filosofía.

Pero decir que la filosofía trata exclusivamente de los cuerpos y sus propiedades y causas no significa que se ocupe únicamente de los cuerpos en el sentido vulgar del término y que sea asimilable a lo que llamamos ciencias naturales. "Porque hay dos principales clases de cuerpos, muy diferentes entre sí, que se prestan a ser estudiados a través de su generación y propiedades."[29] Uno es llamado cuerpo natural, porque está hecho por la naturaleza, el otro cuerpo social y "está formado por las voluntades y acuerdos de los hombres".[30] Se puede por consiguiente dividir la filosofía en dos partes, natural y civil. La filosofía civil puede a su vez subdividirse, ya que para entender la naturaleza, funciones y propiedades de una comunidad hay que entender primero la índole, afectos y hábitos del hombre, siendo la ética la parte de la filosofía que se ocupa de ello, mientras que la que se ocupa de los deberes civiles del hombre se llama política o toma el nombre general de filosofía civil. De este análisis del objeto de la filosofía se deriva la división de títulos que Hobbes adoptó para su exposición sistemática: De corpore, que trata de los cuerpos naturales, De homine, de la índole, afectos y "modales" del hombre, y De cive, de la comunidad y de los deberes civiles del hombre.

La división no es completa, sin embargo. En la dedicatoria de De cive, Hobbes señala que lo mismo que el Atlántico y el mar de las Indias forman el océano, la geometría, la física y la moral forman la filosofía. Si estudiamos los efectos

producidos por un cuerpo en movimiento y dedicamos nuestra atención exclusivamente al movimiento de dicho cuerpo, vemos que el movimiento de un punto general es una línea, el movimiento de una línea una superficie plana, etc. De este estudio surgió “la parte de la filosofía que se llama geometría”.[31] Podemos considerar entonces los efectos producidos por un cuerpo en movimiento cuando se consideran los cuerpos en su totalidad y desarrollar de ahí una ciencia del movimiento. Podemos también estudiar los efectos producidos por el movimiento de las partes de un cuerpo. Se puede llegar, por ejemplo, al conocimiento de la naturaleza de las cualidades secundarias y de fenómenos tales como la luz. Estas “consideraciones constituyen la parte de la filosofía llamada física”.[32] Por último, podemos estudiar los movimientos de la mente, tales como el apetito y la aversión, la esperanza, la ira, etc., así como sus causas y efectos, y entonces tendremos la filosofía moral.

La división completa que Hobbes da del objeto de la filosofía se deriva de aplicar la definición de ciencia o conocimiento filosófico como “conocimiento de las consecuencias”.[33] Las dos principales divisiones son el conocimiento de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales, y el conocimiento de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos. Al primero se le llama filosofía natural y al segundo política o filosofía social. La política estudia todo lo que se deriva de la institución de las comunidades, primero lo que se refiere a los derechos y deberes del soberano, y en segundo lugar los derechos y deberes de los súbditos. La filosofía natural comprende un número considerable de otras divisiones y subdivisiones. Si estudiamos las consecuencias que se derivan de los accidentes comunes a todos los cuerpos, como, por ejemplo, la cantidad y el movimiento, tendremos, bien la “filosofía primera”, si se consideran la cantidad y el movimiento como indeterminados, o las matemáticas, en el caso que consideremos las consecuencias derivadas de la cantidad y el movimiento determinadas por la forma y el número, o la astronomía o mecánica según la clase de cuerpos que tomemos como objeto de estudio. Si estudiamos las consecuencias de las calidades de los cuerpos tendremos la física, y ésta a su vez puede subdividirse de acuerdo con las diferentes clases de cuerpos que se estudien. Por ejemplo, el estudio de las consecuencias de las pasiones de los hombres da lugar a la ética, que queda clasificada, por tanto, bajo el encabezamiento general de filosofía natural, ya que el ser humano es un cuerpo natural y no artificial en el sentido que lo es el cuerpo social o comunidad.[34]

4. El método filosófico.

La descripción del conocimiento filosófico o ciencia como “conocimiento de las consecuencias que una afirmación puede tener en otra”, junto con la afirmación de que tal conocimiento es hipotético o condicional, sugiere de manera natural que Hobbes atribuía una gran importancia a la deducción, es decir al método matemático. Algunos comentadores han opinado que la filosofía de Hobbes es, o más bien debiera ser, un sistema puramente deductivo. “El racionalismo” o razonamiento, que es la característica esencial de la filosofía, se describe en términos matemáticos. “Por raciocinio entiendo cálculo”[35]. Y Hobbes continúa diciendo que calcular es sumar y restar, términos que sugieren sin duda las operaciones aritméticas. Se ha dicho que todo el sistema de Hobbes trataba de ser una deducción a partir de un análisis del movimiento y la cantidad, aunque no consiguiera de hecho cumplir su propósito. Su insistencia en la función práctica y la finalidad de la filosofía o ciencia era similar a la de Bacon, pero difería en cuanto al método que debía emplearse en filosofía. Mientras Bacon marcaba el acento sobre el experimento, Hobbes no le prestaba demasiada atención y defendió una idea del método que se parece claramente a la de los racionalistas continentales, como Descartes.

Esta interpretación de la concepción por Hobbes del método filosófico es bastante acertada, pero creo que peca de una excesiva simplificación y requiere que se la someta a ciertas salvedades, ya que, a mi parecer, Hobbes nunca imaginó que pudiera comenzar haciendo un análisis abstracto del movimiento para continuar luego de una manera puramente deductiva sin introducir elementos empíricos obtenidos de la experiencia. Era, sin duda, un sistematizador y estaba convencido de que existe una continuidad entre la física, la psicología y la política y que, a la luz de los principios generales, es posible llegar a una visión coherente y sistemática de las diferentes ramas de la filosofía. Sin embargo, estaba convencido de que no se pueden deducir el hombre y la sociedad a partir de las leyes abstractas del movimiento. Si algo puede deducirse, son las leyes que rigen los “movimientos” de los hombres, pero no el hombre mismo. Como ya hemos visto, hay unos datos empíricos que constituyen la materia remota de la filosofía, aun cuando el conocimiento de estos datos, considerados como simples hechos, no se puede llamar filosofía.

Cuando Hobbes dice que el raciocinio es el cálculo, y que el cálculo es sumar y restar, sigue explicando que él utiliza estos términos en el sentido de “composición” y “división o resolución”. “Y al (método) resolutivo se le llama por lo común método analítico, del mismo modo que se llama sintético al método compositivo.”[36] El método filosófico o razonamiento comprende, por lo tanto, el análisis y la síntesis. En el análisis se procede de lo particular a lo universal o primeros principios. Por ejemplo, si un hombre comienza a tener la idea de oro, puede llegar por “resolución” a las ideas de sólido, visible, pesado y “muchas otras ideas más universales que el oro

en sí, y de aquéllas puede a su vez seguir hasta llegar a las ideas más universales... Deduzco por lo tanto que la manera de alcanzar el conocimiento universal de las cosas es puramente analítico”.[37] En la síntesis, por el contrario, la mente comienza con los principios o causas generales y prosigue hasta descubrir sus posibles efectos. Todo el proceso de determinar o descubrir las relaciones causales y de establecer las explicaciones causales, el método de la invención —como Hobbes lo llama—, es parcialmente analítico y parcialmente sintético. Utilizando los términos que él tomó de Galileo, se trata de un método en parte resolutivo y en parte compositivo, o, para usar una terminología más familiar, es parcialmente inductivo y parcialmente deductivo. Podemos afirmar, creo yo, que Hobbes veía mentalmente el método de conceptualizar las hipótesis y deducir sus consecuencias. El hecho de que escriba que los efectos deducidos son efectos “posibles”, por lo menos dentro de lo que llamaríamos ciencias físicas, demuestra que contaba con el carácter hipotético de las teorías implicadas.

Hobbes distingue entre el método de invención y el método expositivo o demostrativo. En este último comenzamos con los primeros principios, que necesitan ser explicados pero no demostrados, ya que las causas primeras no lo pueden ser, y pasamos por deducción a las conclusiones. “Todo el método demostrativo es, por tanto, sintético, y constituye el orden del lenguaje, que comienza con las proposiciones primarias o más universales, válidas por sí mismas, y prosigue por medio de una continua composición de proposiciones en silogismos, hasta que el discípulo entiende la verdad de la conclusión que se persigue.”[38]

Es quizás este ideal de demostración continua el que ha dado la impresión de que Hobbes trataba de construir un sistema puramente deductivo. Si llevamos hasta el final este punto de vista, tendremos que admitir que fracasó, por lo menos en parte, en su propósito. Pero si queremos estimar lo que Hobbes trataba de hacer, parece razonable que tomemos en cuenta lo que él mismo nos dice sobre el método o métodos que utiliza de hecho.

Hobbes insiste, ciertamente, en la deuda que la ciencia y el hombre tienen para con las matemáticas. “Porque cualquier beneficio que se ha derivado para la vida humana, ya sea por la observación del cielo o por la descripción de la tierra o del cómputo del tiempo, o de los remotos experimentos de la navegación; por último, todo lo que en nuestro tiempo existe que le hace diferente de la simplicidad de la antigüedad, debemos considerarlo como deudas contraídas con la geometría.”[39] Los avances de la astronomía, por ejemplo, han sido posibles debido a la matemática, sin la ayuda de la cual no se hubieran podido producir. Los beneficios que las ciencias aplicadas nos han reportado también se deben a las matemáticas. Si los filósofos morales se tomaran el trabajo de dilucidar la naturaleza de las pasiones humanas y de las acciones con la misma claridad con que los matemáticos entienden “la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas”,[40] se podría suprimir las guerras y asegurar una paz estable.

Esto nos lleva a pensar que hay un estrecho vínculo entre las matemáticas y la física, y Hobbes insiste sobre este vínculo cuando de hechos se trata. “Los que estudian la filosofía natural no llegarán a nada a menos que partan de la geometría, y los que escriban sobre estos temas no harán más que hacer perder el tiempo a sus lectores mientras no sepan geometría.”[41] Esto no implica, sin embargo, que Hobbes tratara de deducir del análisis abstracto del movimiento y la cantidad y de las matemáticas toda la filosofía natural. Cuando llega a la cuarta parte de su tratado *Concerning Body*, que titula “*Física, o los fenómenos de la naturaleza*”, hace notar que en la definición de filosofía que dio en el primer capítulo, señala que hay dos métodos: “uno que va de la generación de las cosas a sus posibles efectos, y el otro de sus efectos o apariencias a la posible generación de las mismas”.[42] En los capítulos que siguen, emplea el primer método y no afirma nada que no sean definiciones y sus implicaciones.[43] Más tarde va a utilizar el segundo método, “partir de las apariencias o los efectos de la naturaleza, que conocemos por los sentidos, para descubrir algunas vías y medios por los cuales esos efectos pueden haber sido —no digo que lo hayan sido— engendrados”[44]. Ya no parte de las definiciones sino de los fenómenos sensibles o apariencias, y a partir de ahí trata de buscar las posibles causas.

Si Hobbes reconoce que existe una conexión entre el empleo de estos dos métodos y su propia definición de filosofía, no puede decirse que el introducir datos empíricos constituya un fracaso en el logro de sus objetivos. En este caso, no podemos acusarle de inconsistencia porque parta de unos principios nuevos en el caso de la psicología y de la política, como hizo en realidad. Es cierto que dice que, para llegar a un conocimiento de la moral y de la política por el método sintético, es necesario primero haber estudiado matemáticas y física, ya que dicho método exige el considerar todos los efectos como consecuencias, próximas o remotas, de los primeros principios. Pero no creo que con esto quiera decir mucho más que la consecución de la ejemplificación de los principios generales en objetos cada vez más concretados de acuerdo con un esquema arquitectónico. No se puede deducir al hombre a partir de las leyes del movimiento, pero se pueden estudiar primero les leyes del movimiento en sí mismas y su aplicación a los cuerpos en general, luego su aplicación a diferentes clases de cuerpos naturales, animados e inanimados, y en tercer lugar su aplicación al cuerpo natural que hemos dado en llamar cuerpo social o comunidad. En todo caso Hobbes observa que es posible estudiar moral o filosofía política sin tener un conocimiento previo de matemáticas o física, siempre que se emplee el método analítico. Supongamos que se plantea la cuestión de si un acto es justo o injusto. Podemos “resolver” la noción injusto convirtiéndola en hecho en contra de la ley, y la noción ley en orden del que detenta un poder coercitivo. Esta noción de poder coercitivo puede hacerse derivar a su vez de la noción de hombres que establecen voluntariamente este poder con objeto de poder vivir en paz. Por último, podemos llegar al principio de que los apetitos y las pasiones de los hombres

son de tal naturaleza que se pasarían el tiempo haciéndose la guerra unos a otros a menos de que les coarten. Y “la verdad de esta afirmación queda demostrada por el simple hecho de que cada hombre se autoexamine”.[45] Entonces, empleando el método sintético, se puede decidir si la acción en cuestión es justa o injusta. En el proceso total de “resolución” y “composición” nos mantenemos en la esfera de la moral y de la política sin introducir principios más remotos. La experiencia proporciona los datos de hecho y el filósofo puede mostrar sistemáticamente cómo se conectan en un esquema racional de causa-efecto sin tener necesariamente que referir la causa o causas a causas más generales y remotas. Sin duda, Hobbes consideraba que un filósofo debía mostrar las conexiones existentes entre filosofía natural y filosofía política, pero el hecho de que afirmara la independencia relativa de la política y la moral, muestra bien a las claras que era enteramente consciente de la necesidad de datos empíricos de primera mano para tratar de la psicología humana y de la vida política y social de los hombres. No tengo ninguna intención de negar la afinidad existente entre Hobbes y los racionalistas continentales. Entre los filósofos ingleses, es uno de los pocos que han intentado elaborar un sistema; pero es también importante subrayar el hecho de que no era un adorador fanático de la pura deducción.

5. El nominalismo de Hobbes.

Así pues, es obvio que el conocimiento filosófico, tal como lo considera Hobbes, atiende a lo universal y no simplemente a lo particular. La filosofía pretende un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales a la luz de principios primeros o de causas universales. Al mismo tiempo, Hobbes asume claramente una posición nominalista cuando se ocupa de los nombres. El filósofo individual, dice, requiere signos para ayudarse a recordar o rememorar sus pensamientos; y esos signos son los nombres. Además, si se dispone a comunicar sus pensamientos a los demás, esos signos deben ser capaces de servir como tales, lo que ocurre cuando guardan relación con otros en lo que llamamos “lenguaje”. De aquí que dé la siguiente definición: “Un nombre es una palabra que se toma a voluntad para servir como marca,[46] que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento semejante al que otros han tenido antes, y que al ser pronunciada delante de los demás, puede ser para ellos un signo de lo que el que habla ha pensado, estuviera o no antes en su

mente.” [47] Esto no quiere decir que cada nombre sea el nombre de algo. Así, la palabra nada no denota ninguna categoría especial de entes. Pero de entre los nombres que designan cosas, algunos son más propios para un ente determinado (por ejemplo, Homero o este hombre) mientras que otros son comunes a muchas cosas (por ejemplo hombre o árbol). Y estos nombres comunes son denominados “universales”; es decir, que el término “universal” se predica del nombre y no del objeto designado por el mismo, puesto que el nombre es el nombre de muchas cosas individuales tomadas en conjunto. Ninguna de ellas es un universal; ni hay ningún ente universal entre estas cosas individuales. Además, el nombre universal no significa ningún concepto universal. “Esta palabra universal no designa nunca ninguna cosa existente en la naturaleza, ni ninguna idea ni fantasía formada en la mente, sino que es siempre el nombre de algunas palabras o nombres; así cuando decimos que una criatura viviente, una piedra, un espíritu, o cualquier otro ente son universales, no debe entenderse que cualquier hombre, piedra, etc., sea o pueda ser universal alguna vez, sino sólo que las palabras criatura viviente, piedra, etc., son nombres universales, es decir, nombres comunes a muchas cosas; y que las concepciones que les corresponden en nuestra mente son imágenes y fantasmas de varias criaturas vivientes u otro género de entes.”[48] Dado que Hobbes tendía a identificar lo concebible con lo imaginable, no podía encontrar ningún lugar en su sistema para un concepto o idea universales, y atribuía por consiguiente la universalidad sólo a los nombres comunes. No da ninguna explicación satisfactoria del uso de nombres comunes para designar series de cosas individuales, salvo la referencia a la semejanza entre las cosas. “Un nombre universal se impone a muchas cosas por su similitud en alguna cualidad u otro accidente”.[49] Pero su profesión de fe nominalista es inequívoca. Del mismo modo que Ockham[50] y otros precursores medievales, Hobbes distingue entre nombres o términos de “primera intención” y nombres de “segunda intención”. Los términos lógicos tales como universal, género, especie y silogismo son, nos dice, “los nombres de los nombres y juicios”.; constituyen términos de segunda intención. Palabras como hombre o piedra son nombres de primera intención. Podría esperarse quizás que Hobbes, siguiendo a Ockham, dijera que mientras los términos de segunda intención designan otros términos, los términos de primera intención designan cosas, significando los términos universales de primera intención una pluralidad de entes particulares, y no, por supuesto, ninguna cosa universal. Pero en realidad no dice esto. Es verdad que hace notar que nombres como “un hombre”, “un árbol”, “una piedra”, son nombres de las cosas mismas,[51] pero insiste que puesto que “los nombres que utilizamos en el lenguaje son signos de nuestras concepciones, es claro que no son signos de las cosas mismas”.[52] Un nombre como piedra es signo de una “concepción”, es decir, de un fantasma o imagen. Si Juan usa determinada palabra cuando habla con Pedro, ésta constituye un signo del pensamiento de Juan para el último. “El fin general del lenguaje es traducir nuestro discurso mental a palabras; o lo que es lo mismo, el

proceso de nuestros pensamientos a un proceso verbal”.[53] Y si el “pensamiento” o “concepción” es una imagen, resulta patente que la universalidad sólo debe predicarse de las palabras. Pero incluso si una palabra o término universal significara directamente una representación mental o “ficción”, como algunas veces establece Hobbes, esto no querría decir necesariamente que no tuviera ninguna relación con la realidad, ya que puede existir una relación indirecta con la misma, en cuanto que la representación mental es originada por las cosas. Un “pensamiento” es “una representación o aspecto de alguna cualidad u otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto. Este objeto obra sobre los ojos, oídos y demás miembros del cuerpo de un hombre, y por la diversidad de su modo de obrar produce una diversidad de apariencias. La original de todas ellas es lo que llamamos sentido, pues no existe concepción alguna en la mente de ningún hombre que no tenga su origen total o parcialmente en los órganos sensoriales. El resto se deriva de dicha apariencia original”.[54] Por lo tanto, aunque la universalidad se predica solamente de las palabras que significan “pensamientos”, existe una relación indirecta entre los juicios universales y la realidad, aun cuando tomemos aquí la “realidad” como perteneciente a la esfera de las apariencias o fenómenos. Hay, indudablemente, una gran diferencia entre la experiencia, que Hobbes identifica con la memoria, y la ciencia. “La experiencia”, para citar su famosa frase, “no nos lleva a concluir nada universal.”[55] Pero la ciencia, que “nos lleva a hacer conclusiones universales”, se basa en la experiencia sensible.

Si llevamos hasta sus últimas consecuencias el aspecto empirista de la filosofía de Hobbes, podría afirmarse que su nominalismo está libre de escepticismo, es decir, que no implica ninguna duda acerca de la referencia real de las proposiciones científicas. De aquí se deduce que la ciencia se ocupa de los fenómenos, puesto que la apariencia produce imágenes y las imágenes se traducen en palabras cuya conexión dentro del lenguaje hace posible la ciencia. Pero las conclusiones científicas, podemos afirmar, son aplicables al campo de los fenómenos. El filósofo o el científico no tienen nada que decir en cualquier otro campo. Para una tesis nominalista, en efecto, las teorías enunciables y las explicaciones causales son hipotéticas y condicionales. Sin embargo, cabría la posibilidad de verificar o al menos de someter a prueba las conclusiones científicas por medio de la experiencia, aun cuando Hobbes, que no tiene en demasiada estima el método experimental en las ciencias, no hable de verificación.

Desde luego, Hobbes dista mucho de ser un empirista, aunque en su pensamiento se den importantes elementos empiristas. Cuando habla de filosofía y ciencia, pone el acento en la deducción de las consecuencias a partir de los primeros principios. Como ya hemos visto, reconoce explícitamente la necesidad del uso del método analítico o inductivo para llegar al conocimiento de los principios, pero lo que considera como signo distintivo del proceso científico es la deducción de las consecuencias de las afirmaciones. Es importante tener en cuenta su afirmación de que los principios a

partir de los cuales comienza el proceso deductivo son definiciones, y que las definiciones no son otra cosa que la explicación del sentido de las palabras. Las definiciones consisten en “fijar las significaciones”.[56] Y más exactamente, una definición es “una proposición cuyo predicado resuelve el sujeto cuando puede, y cuando no puede, lo ejemplifica”.[57] Las definiciones son los únicos principios de demostración y son “verdades constituidas arbitrariamente por los inventores del lenguaje y que, por lo tanto, no tienen que ser demostradas”.[58]

Si interpretamos esto en el sentido de que las definiciones no son más que determinaciones arbitrarias de los significados de las palabras, las conclusiones que se deriven de tales definiciones deberán participar de su arbitrariedad, y, en consecuencia, nos encontramos con un divorcio entre las proposiciones científicas y la realidad. No hay garantía de que las proposiciones científicas sean aplicables a la realidad. En las objeciones de Hobbes contra las Méditations de Descartes, nos encontramos con el siguiente párrafo. “Pero ¿qué vamos a decir si el razonamiento no es quizás más que la unión y enlace de nombres y apelativos por medio de la palabra es? En este caso, la razón no proporciona ninguna conclusión acerca de la naturaleza de las cosas, sino sólo sobre sus nombres, por mucho que hayamos enlazado los nombres de las cosas de acuerdo con convenciones que hayamos establecido arbitrariamente sobre sus significados. Si esto es así, como parece que sea, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación, y la imaginación quizás, como creo yo, del movimiento de los órganos del cuerpo”.[59] Aun cuando en este pasaje Hobbes no afirma dogmáticamente que el razonamiento establezca sus conexiones entre palabras solamente, no hay duda de que lo sugiere así y no hay que asombrarse de que algunos comentadores hayan sacado la conclusión de que, para Hobbes, la filosofía o la ciencia estén inevitablemente afectadas por el subjetivismo, ni de que hayan hablado de su escepticismo nominalista.

Algunas veces, es cierto, se puede interpretar a Hobbes desde otros supuestos distintos. Por ejemplo, dice que “las verdades primeras fueron establecidas arbitrariamente por aquellos que primero impusieron nombres a las cosas, o recibieron dichos nombres de la imposición de otros”.[60] Pero esta afirmación podría interpretarse en el sentido de que si la gente utilizara los términos implicados para significar algo diferente de lo que de hecho han venido a significar, las proposiciones serían falsas.[61] “Es cierto, por ejemplo, que el hombre es una criatura viviente, pero sólo debido a que los hombres quisieron imponer ambos nombres a la misma cosa.”[62] Si los términos criatura viviente se hubieran aplicado a la piedra, no sería cierta la afirmación de que el hombre es una criatura viviente. No hay duda de que este razonamiento es cierto. O también: cuando Hobbes sostiene que es falso decir que “la definición es la esencia de algo”,[63] está rechazando la forma de expresión utilizada por Aristóteles. El comentario que sale inmediatamente a eso es que “la definición no es la esencia de nada, sino la oración gramatical que significa lo que

concebimos como tal esencia"; ésa no es una afirmación "escéptica", ya que puede interpretarse en el sentido de que nosotros tenemos una idea o concepción de la esencia[64] cuya significación es dada por el nombre que figura en la definición. Es más, puede señalarse que cuando Hobbes afirma que una palabra es un "mero nombre", no quiere decir necesariamente que la idea expresada por dicha palabra no tenga ninguna relación con la realidad. Por ejemplo, cuando adopta para sus propios fines el término aristotélico de "materia primera", se pregunta qué es en realidad esta materia primera o materia prima y concluye que se trata de un "mero nombre".[65] Pero añade inmediatamente, "y sin embargo, no es un nombre inútil, porque significa una concepción del cuerpo sin considerar ninguna forma u otro accidente con excepción de la extensión o magnitud, y apto para recibir forma y otros accidentes"[66]. "Materia primera" y "cuerpo en general" son equivalentes para Hobbes. No existen cuerpos en general. "Por lo cual la materia prima no es nada." [67] No hay nada que corresponda al nombre y, en este sentido, se puede decir que el término es un "mero nombre". No obstante significa una forma de concebir los cuerpos y los cuerpos sí existen. Por lo tanto, aun cuando el nombre no sea el nombre de nada, tiene una relación con la realidad.

Así y todo, y aun cuando es exagerado afirmar que Hobbes sea un escéptico, sigue siendo cierto que, ya procedamos de la causa al efecto, o del efecto a la causa, el conocimiento que alcanzamos es solamente de los efectos posibles o de las causas posibles. El único conocimiento cierto que podemos alcanzar es el conocimiento de las implicaciones de las proposiciones. Si A implica B, si A es verdad, B es también verdad.

Me parece, por otra parte, que en las concepciones filosóficas y científicas de Hobbes existen diferentes niveles de pensamiento que él no llegó a distinguir en forma clara. Un nivel sería, por ejemplo, la idea de que en lo que nosotros llamamos "ciencia natural" las teorías explicatorias tienen un carácter hipotético y que lo único que podemos alcanzar es un alto grado de probabilidad. Otro nivel sería la idea de que en matemáticas partimos de las definiciones y desarrollamos sus implicaciones, de forma que en las matemáticas puras sólo nos ocupamos de las implicaciones formales y no del "mundo real". Ambas ideas vuelven a aparecer más tarde en el empirismo moderno. Pero Hobbes también estaba influido por el ideal racionalista de un sistema filosófico deductivo. Para él los primeros principios de las matemáticas son "postulados" y no verdaderos primeros principios, ya que consideraba a aquéllos como demostrables. Existen unos primeros principios últimos, que son los antecedentes de las matemáticas y la física. Ahora bien, para un racionalismo de tipo continental, la verdad de los primeros principios habría de conocerse de forma intuitiva, y todas las proposiciones que puedan deducirse de ellos serán ciertas. Algunas veces parece que Hobbes estuviera de acuerdo con esto, pero otras parece indicar que los primeros principios o definiciones son "arbitrarios", en el mismo sentido en que un empirista moderno pudiera decir que las definiciones matemáticas

son arbitrarias. De ahí saca la conclusión de que todo el conocimiento científico o filosófico no es otra cosa que un razonamiento sobre los “nombres”, sobre las consecuencias de las definiciones o significados arbitrariamente establecidos. Nos encontramos entonces con una separación entre la filosofía y el mundo que no se da en el racionalismo continental. Además, podemos encontrar en Hobbes una idea monolítica de la ciencia, de acuerdo con la cual se da un desarrollo progresivo a partir de los primeros principios, siguiendo un proceso deductivo, y que si se continúa correctamente no tendrá en cuenta las importantes diferencias existentes, por ejemplo, entre las matemáticas puras y las ciencias empíricas. Al mismo tiempo, nos encontramos con que reconoce la relativa independencia entre la ética y la política, basándose en que sus respectivos principios no pueden conocerse de forma experimental sin hacer referencia a las partes de la filosofia que les preceden lógicamente.

Por consiguiente, si en la mente de Hobbes se dan al mismo tiempo estas ideas, no es de extrañar que los diferentes historiadores lo hayan interpretado de forma diferente de acuerdo con los diferentes grados de importancia que hayan atribuido a este o aquel aspecto de su filosofía. En cuanto a la opinión de que se trata de un “nominalista escéptico”, su nominalismo, como ya hemos visto, está claramente a la vista en sus escritos y tampoco el epíteto de “escéptico” carece de la debida justificación. Sin embargo, para alguien que haya leído toda su obra filosófica no parece que sea la etiqueta de “escéptico” la que más cuadre a Hobbes. No puede defenderse sin más que el nominalismo tenga que conducir al escepticismo. Y Hobbes combinó felizmente su nominalismo con otros puntos de vista que apenas son compatibles con él. En gran parte la confusión surgió, sin duda, de no saber distinguir entre filosofía, matemáticas y ciencias empíricas. Sin embargo, no podemos acusar a Hobbes por ello, ya que en el siglo XVIII la filosofía y las ciencias no estaban separadas de una manera clara, y no es de extrañar que Hobbes no pudiera distinguirlas en forma adecuada. De todas maneras él hizo todavía más difícil la distinción al dedicar la filosofía al estudio de los cuerpos.

6. Causalidad y mecanicismo.

La filosofía, como ya hemos visto, estudia el descubrimiento de las causas. ¿Qué entiende Hobbes por “causa”? “Causa es la suma o conjunto de todos los accidentes que, tanto en los agentes como en el paciente, participa en la producción del efecto

que se estudia, y que existiendo juntos, no puede entenderse sino que el efecto coexiste con ellos, o que no podría existir si alguno de ellos faltara."[68] Pero para entender esta definición, debemos entender primero qué entiende Hobbes por accidente. Lo define como "la forma en que concebimos el cuerpo".[69] Y esto es lo mismo que decir, afirma él, que "accidente es la facultad de cualquier cuerpo para producir en nosotros una concepción de él".[70] Así, si acordamos llamar a los accidentes "fenómenos" o "apariencias", podemos decir que para Hobbes la causa de cualquier efecto es la suma de los fenómenos, actuando tanto en el agente como en el sujeto que lo percibe, que actúan en la producción del efecto. Si se da todo el conjunto de fenómenos, no podemos concebir que no se dé el efecto, y, por el contrario, si no se da alguno de los fenómenos, no puede darse el efecto. La causa de cualquier cosa es por tanto la suma de las condiciones requeridas para que se produzca la existencia de dicha cosa, y dichas condiciones han de darse tanto en el agente como en el paciente. Si el cuerpo A produce movimiento en el cuerpo B, A será el agente y B el paciente. Por consiguiente, si el fuego calienta mi mano, el fuego será el agente y mi mano el paciente. El accidente producido en el paciente es el efecto de la acción del fuego. Para definir la causa (es decir, la causa completa) sólo hay que variar ligeramente esta definición: "el conjunto de todos los accidentes, tanto de los agentes —sea cual fuere su número— como del paciente, actuando juntos y de forma que, cuando se den todos, no puede dejar de producirse el efecto en el mismo instante, y si falta alguno de ellos, no puede dejar de no producirse dicho efecto".[71]

Dentro de la "causa completa", tal como se define más arriba, Hobbes distingue entre "la causa eficiente" y la "causa material". La primera es el conjunto de accidentes requeridos en el agente o agentes para la producción de un efecto dado, mientras que la segunda es el conjunto de accidentes necesarios en el paciente. Las dos juntas forman la causa completa. Podemos, sin duda, hablar de la potencia del agente y de la potencia del paciente, o, más bien, de la potencia activa del agente y de la potencia pasiva del paciente. Pero esto seria objetivamente lo mismo que hablar de la causa eficiente y la causa material respectivamente, aunque usemos términos diferentes porque consideremos las mismas cosas desde diferentes puntos de vista. El conjunto de accidentes del agente, cuando se consideran en relación con un efecto que ya se ha producido, se llama causa eficiente, y cuando los consideramos en relación con el futuro, en relación con un efecto todavía no producido, se llama potencia activa del agente. De igual forma, el conjunto de acciones sobre el paciente se llama causa material cuando se considera en relación con el pasado, sobre un efecto ya producido, y potencia pasiva del paciente cuando se considera en relación con el futuro. En cuanto a las llamadas causas "formales" y "finales", ambas son reducibles a causas eficientes. "Porque decir que la esencia de una cosa es la causa de la misma, como ser racional es la causa del hombre, no resulta inteligible, ya que es como si se dijera que ser hombre es la causa del hombre. Y sin embargo, el conocimiento de la esencia de algo es la causa del conocimiento de la cosa misma, y

así, si sé que una cosa es racional, deduzco de ahí que dicha cosa es un hombre-, pero esto no es otra cosa que una causa eficiente. La causa final no tiene sentido salvo en cosas con voluntad y sentido propio y, tal como probaré más adelante, constituye también una causa eficiente.” [72] Para Hobbes, pues, la causalidad final es simplemente la forma en que las causas eficientes actúan en el hombre, intencionalmente.

En la relación que antecede del análisis que hace Hobbes de la causalidad, podemos observar cómo utiliza términos escolásticos, interpretándolos a su modo y atribuyéndoles nuevos significados de acuerdo con su propia filosofía. Vamos a considerar ahora, a todos los efectos, la causalidad eficiente, tomada en forma aislada. Vemos entonces que si se da la causa completa, se produce el efecto. Esta afirmación es verdadera siempre que se acepte la definición que Hobbes da de causa, ya que si el efecto no se produjera, la causa no sería una causa completa. Es más, “en el mismo instante que se da la causa completa, se produce el efecto, ya que si no se produjera, querría decir que algo de lo necesario para su producción faltaba, y por lo tanto, la causa no sería completa como se suponía”.[73]

Hobbes extrae una importante conclusión de estas consideraciones. Hemos visto que cuando la causa se da, el efecto se produce inmediatamente siempre. Por consiguiente, una vez dada la causa, no puede por menos de producirse el efecto, lo que quiere decir que la causa es una causa necesaria. De aquí se deduce que “todos los efectos que se han producido o se producirán tienen su necesidad en cosas que les anteceden”.[74] Esto suprime la libertad en el hombre, por lo menos si se entiende por libertad la ausencia de necesidad. Porque, si llamar libre a un agente es decir simplemente que no está obstaculizado en su actividad, este modo de hablar tiene sentido; pero si se quiere decir con ello algo más que “libre de ser obstaculizado, no diría que esto constituye un error, sino que se trata de palabras sin sentido, es decir, de algo absurdo”.[75] Una vez dada la causa, el efecto se sigue necesariamente. Si el efecto no se produce, la causa (es decir, la causa completa) no estaba presente.

Por consiguiente, la filosofía se ocupa de la causalidad necesaria, ya que no existe otra. Y la actividad causal consiste en la producción de un cambio por un agente en un paciente, siendo ambos cuerpos. Ideas como la creación a partir de la nada, la actividad causal y material, las causas libres, no tienen lugar en la filosofía. Nos ocupamos simplemente de la acción de cuerpos en movimiento sobre cuerpos contiguos también en movimiento, operando las leyes de la mecánica de modo necesario y mecánico. Y esto sirve para la actividad humana del mismo modo que para la actividad de los cuerpos no dotados de conciencia, aunque es verdad que la actividad voluntaria de los seres racionales difiere de la actividad de los cuerpos inanimados, por lo que es posible decir en este sentido que las leyes obran sobre ellos de diferente modo. Pero el determinismo mecanicista de Hobbes dice siempre la última palabra, tanto en la esfera humana como en la no humana. A este respecto puede decirse que su filosofía es un intento de descubrir hasta dónde la dinámica de

Galileo puede ser utilizada como principio de explicación.

7. Espacio y tiempo.

Que Hobbes creyera que cada efecto tiene una causa necesaria antecedente no quiere decir que supusiera que podemos determinar con certeza cuál es la causa de un efecto dado. Como ya hemos visto, el filósofo va de los efectos a las causas posibles y de las causas a los efectos posibles, y, por consiguiente, todo nuestro conocimiento de las "consecuencias" de los hechos no pasa de ser hipotético o condicional. Esto es lo que se indica con el empleo de la palabra "accidente" en la definición de causa, ya que el accidente se define como "nuestra forma de concebir un cuerpo". Así pues, los accidentes, cuyo conjunto compone la causa completa, se definen en relación con la mente, con nuestro modo de contemplar las cosas. No podemos alcanzar una certeza absoluta de que las relaciones causales sean de hecho como pensamos.

Puede apreciarse una parecida tendencia hacia el subjetivismo (no me detendré demasiado en ello) en las definiciones hobbesianas del espacio y el tiempo. El espacio es considerado como "el fantasma de una cosa que existe simplemente sin el espíritu"[76] y el tiempo es "el fantasma del antes y el después en movimiento".[77] Hobbes no quiere decir, por supuesto, que la cosa que existe sin el espíritu sea un fantasma o imagen, no duda de la existencia de los cuerpos. Pero podemos tener un fantasma o imagen de una cosa "en la que no consideramos ningún otro accidente, salvo que aparece sin nosotros" (esto es, el hecho de su exterioridad), y el espacio constituye esta imagen. La imagen tiene en verdad un fundamento objetivo, que Hobbes no tiene ninguna intención de negar. Pero esto no altera el hecho de que defina el espacio refiriéndolo a una modificación subjetiva. El tiempo también tiene una fundamentación objetiva (el movimiento de los cuerpos), pero también es definida como un fantasma y se dice de ella que está "no en las cosas externas, sino sólo en los pensamientos de la mente".[78]

De estas definiciones de espacio y tiempo, se deduce que Hobbes responde con facilidad al problema de si el espacio y el tiempo son infinitos o finitos, subrayando que la contestación depende solamente de nuestra imaginación; es decir, de si imaginamos el espacio y el tiempo como determinados o no. Podemos imaginar el tiempo como dotado de principio y fin, o imaginarlo sin asignarle límite alguno, esto es, como extendiéndose infinitamente (del mismo modo cuando decimos que la serie natural de números es infinita, queremos decir solamente o bien que no nos referimos

expresamente a ningún número, o que número es un nombre indefinido). En cuanto a la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo, hay que tomarla en el sentido de que "cualquier división que se haga se hace de tal forma que puede ser dividida de nuevo" o como que "nunca se dará una cosa que no sea divisible de nuevo o, como consideran los geómetras, ninguna cantidad es tan pequeña que no pueda existir otra más pequeña que ella".[79]

8. Cuerpo y accidentes.

El fundamento objetivo del espacio es, tal como hemos visto, el cuerpo existente, que puede considerarse como independiente de todos los accidentes. Se llama "cuerpo" debido a su extensión, y "existente" porque no depende de nuestros pensamientos. "Porque no depende de nuestros pensamientos podemos decir que es una cosa que se mantiene a sí misma o que existe también independientemente de nosotros."[80] También se le llama el "sujeto" "porque está situada en y sujeta al espacio imaginario, de tal forma que puede ser comprendida por la razón al mismo tiempo que percibida por los sentidos. De ahí, la definición de cuerpo puede ser la siguiente: un cuerpo es lo que, sin depender de nuestro pensamiento, coincide con una parte del espacio".[81] En la definición del cuerpo, por lo tanto, entra la objetividad o independencia del pensamiento humano. Pero al mismo tiempo, el cuerpo se define con relación a nuestro pensamiento, al afirmar que no depende de él y que es cognoscible por estar sujeto al espacio imaginario. Esta idea tiene un cierto regusto kantiano.

El cuerpo posee accidentes. La definición de accidente como "la forma en que concebimos un cuerpo" ha sido dada anteriormente, pero tal vez haga falta alguna explicación complementaria. Si preguntamos, "¿qué es ser compacto?", preguntamos por la definición de un nombre concreto. "La respuesta será: compacto es aquello de lo cual ninguna parte deja su lugar, sino cuando todo deja su lugar."[82] Pero si preguntamos "¿qué es lo compacto?", hacemos una pregunta relacionada con un nombre abstracto, es decir, por qué una cosa se presenta como compacta. Por lo tanto "hay que dar la razón por la que ninguna parte deja su lugar sino cuando todo deja su lugar".[83] Y preguntar esto es preguntar qué hay en un cuerpo que da lugar en nosotros a una cierta concepción de dicho cuerpo. De acuerdo con Hobbes, como ya hemos dicho antes, decir que un accidente es la forma en que concebimos un cuerpo

es lo mismo que decir que un accidente es la facultad que tiene un cuerpo para producir en nosotros una cierta concepción de sí mismo. Esta afirmación se ve más claramente en la teoría hobbesiana de las cualidades secundarias.

Hay que hacer una distinción entre los accidentes comunes a todos los cuerpos y que no pueden desaparecer a menos que el cuerpo desaparezca también, y los que no son comunes a todos los cuerpos y pueden desaparecer y ser sustituidos por otros sin que el cuerpo desaparezca. La extensión y la forma son accidentes de la primera clase "ya que no puede concebirse un cuerpo sin extensión o sin forma".[84] La forma varía, desde luego, pero no existe, y no puede existir ningún cuerpo sin forma. Sin embargo, un accidente como la dureza puede ser sustituido por la blandura sin necesidad de que desaparezca el cuerpo. La dureza, por tanto, es un accidente del segundo tipo.

La extensión y la forma son los únicos accidentes del primer tipo. La magnitud no es en sí un accidente, sino que es lo mismo que la extensión. Algunos le llaman también "espacio real". No es, como el espacio imaginario, "un accidente de la mente"; es un accidente del cuerpo. Podemos decir por lo tanto, si así lo deseamos, que existe un espacio real. Pero este espacio real es lo mismo que la magnitud, que a su vez es lo mismo que la extensión. Pero, ¿es la magnitud también lo mismo que el lugar? Hobbes opina que no. El lugar "es un fantasma de cualquier cuerpo de tal y tal cantidad y forma" y "no es nada que no esté en la mente".[85] Es "extensión imaginada", mientras que la magnitud es "extensión verdadera",[86] que causa el fantasma que es lugar.

Los accidentes del segundo tipo, sin embargo, no existen en los cuerpos en la forma que se presentan en la conciencia. El color y el sonido, por ejemplo, así como el olor y el sabor, son "fantasmas" y pertenecen a la esfera de la apariencia. "El fantasma producido por el acto de oír es el sonido, por el acto de oler el olor, por el acto de gustar el sabor..."[87] "Pues la luz, el color, el calor y el sonido, así como otras cualidades que comúnmente se llaman sensibles, no son objetos sino fantasmas de los que experimentan las sensaciones."[88] "En cuanto a los objetos del oído, el olor, el gusto y el tacto, no son el sonido, el olor, el sabor, la dureza, etc., sino los mismos cuerpos de los cuales proceden." [89] Los cuerpos en movimiento generan movimiento en los órganos sensitivos y de ahí surgen los fantasmas que llamamos color, sonido, sabor, olor, dureza y blandura, luz, etc. Un cuerpo contiguo en movimiento afecta la parte exterior del órgano sensitivo y la presión o el movimiento son transmitidos a la parte interior de dicho órgano. Al mismo tiempo, en razón del movimiento natural e interno del órgano, se produce una reacción contra dicha presión, una "fuerza hacia fuera" estimulada por la "fuerza hacia dentro". El fantasma o "idea" surge de la reacción final de la "fuerza hacia el interior". Podemos por lo tanto definir la "sensación" como "un fantasma, producido por la reacción y fuerza hacia fuera del órgano sensitivo, causado por la fuerza hacia dentro del objeto, y que permanece durante un cierto tiempo mayor o menor".[90] El color, por ejemplo, es

nuestra forma de percibir un cuerpo externo, u, objetivamente, es aquello que en un cuerpo causá nuestra “concepción” del mismo. Pero esta “facultad” que posee el cuerpo no es color por sí mismo. En el caso de la extensión, por el contrario, es la extensión misma lo que provoca en nosotros el concepto que de ella tenemos.

El mundo del color, el sonido, el olor, el sabor, el tacto y la luz es por lo tanto el mundo de las apariencias, y la filosofía es en gran medida el esfuerzo por descubrir las causas de dichas apariencias, es decir, las causas de nuestros “fantasmas”. Detrás de las apariencias existen, para Hobbes, por lo menos en la esfera de la filosofía, solamente cuerpos extensos y movimiento.

9. Movimiento y cambio.

El movimiento significa para Hobbes cambio en el espacio. “El movimiento es el constante abandono de un lugar para tomar otro.” [91] Se dice que una cosa está en reposo cuando durante algún tiempo está en el mismo lugar. De esta definición se deduce, por lo tanto, que cualquier cosa que esté en movimiento ha sido movida, ya que si no hubiera sido movida estaría en el mismo lugar en el que estaba con anterioridad y entonces se concluiría, de la definición de reposo, que la cosa estaría quieta. Del mismo modo, lo que ha sido movido, será movido todavía, ya que lo que está en movimiento está continuamente cambiando de lugar. Por último, cualquier cosa que se mueva no está en un mismo sitio durante un cierto tiempo, por muy corto que sea, ya que entonces, y por definición, estaría quieta.

Cualquier cosa que esté en reposo lo estará siempre, a menos que otro cuerpo “intentando ocupar su puesto le ocasione por medio del movimiento no estar más en reposo”[92]. De igual forma, si una cosa está en movimiento, seguirá estando en movimiento a menos que otro cuerpo le haga quedarse quieta. Ya que si no fuera por este otro cuerpo, “no habría ninguna razón para que no permaneciera en movimiento como antes”[93]. Aquí de nuevo, la causa del movimiento sólo puede ser un cuerpo contiguo que estuviera ya en movimiento.

Si el movimiento se reduce al movimiento en el espacio, el cambio puede reducirse también al movimiento local. “La mutación no puede ser otra cosa que el movimiento de las partes del cuerpo que sufre dicho cambio”[94]. No podemos decir que nada haya cambiado a menos que se aparezca a nuestros sentidos de manera distinta que antes. Pero estas apariencias son efectos producidos en nosotros por

medio del movimiento.

10. Movimientos vitales y movimientos animales.

En los animales se dan dos clases de movimiento que les son propias. El primero es el movimiento vital, o "el movimiento de la sangre circulando constantemente (tal como ha demostrado con pruebas infalibles el doctor Harvey, el primer observador de este fenómeno) por las venas y las arterias".[95] En otro lugar Hobbes lo describe como "la corriente de la sangre, el pulso, la respiración, la mezcla, la nutrición, la excreción, etc., para los cuales no hace falta intervención alguna de la imaginación".[96] En otras palabras, los movimientos vitales son aquellos procesos del organismo de los animales que ocurren sin ningún esfuerzo consciente o deliberado, tales como la circulación de la sangre, la digestión y la respiración.

La segunda clase de movimiento propia de los animales es "el movimiento animal, o movimiento voluntario".[97] Los ejemplos dados por Hobbes son la marcha, el habla, el movimiento de los miembros, siempre que dichos movimientos sean primero "un acto de voluntad en nuestras mentes".[98] El primer comienzo interior de todos nuestros movimientos voluntarios es la imaginación y "los comienzos del movimiento dentro del cuerpo humano, antes de que se materialicen en la marcha, el hablar, y otros actos visibles, se llama generalmente esfuerzo".[99] Nos encontramos aquí con la noción de conatus, que tan importante papel desempeña en la filosofía de Spinoza.

Este esfuerzo, dirigido hacia algo que lo causa, se llama apetito o deseo. Cuando va en dirección contraria a algo ("alejándose de algo", como Hobbes dice), se llama aversión. Las formas fundamentales del esfuerzo son pues el apetito o deseo y la aversión, y ambas son movimientos. Corresponden, en forma objetiva, al amor y al odio respectivamente, pero mientras que cuando hablamos de amor y odio nos representamos al objeto presente, cuando lo hacemos de deseo y aversión pensamos que el objeto está ausente.

11. El bien y el mal.

Algunos apetitos son innatos al hombre, tales como el apetito de alimentos. Otros proceden de la experiencia. En todo caso, sin embargo, “cualquier cosa que sea el objeto del apetito o deseo del hombre es considerado por él como bueno, mientras que el objeto de su odio es considerado como malo, y de su indiferencia vil y despreciable”.[100]

Lo bueno y lo malo son, por tanto, nociones relativas. No existe ni bien absoluto ni mal absoluto ni normas objetivas que sirvan para distinguir uno del otro. Las palabras “se usan siempre en relación a la persona que las utiliza”.[101] La norma para distinguir lo bueno de lo malo depende siempre del individuo, es decir, de sus “movimientos voluntarios”, si consideramos al hombre, como en realidad lo es, aparte de la sociedad o el Estado. En la comunidad, sin embargo, es la persona que la representa, es decir el soberano, quien determina lo que es bueno y lo que es malo.

12. Las pasiones.

Las diferentes pasiones son diferentes formas de apetito y aversión, con la excepción del puro placer y el dolor, que son “un cierto fruto del bien y del mal”.[102] De igual modo que el apetito y la aversión son movimientos, también lo son las diferentes pasiones. Los objetos externos afectan los órganos sensoriales y así aparece “el movimiento y la agitación del cerebro que llamamos concepción”.[103] Este movimiento del cerebro se continúa al corazón, “donde recibe el nombre de pasión”.[104]

Hobbes descubre un cierto número de pasiones, tales como el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría, la pena,[105] que toman diferentes formas, o por lo menos reciben diferentes nombres de acuerdo con las diferentes consideraciones que se les atribuya. Así pues, si consideramos la opinión que los hombres tienen en cuanto al logro de sus deseos, podemos distinguir la esperanza y la desesperación. El primero es el apetito con la opinión de que va a obtenerse el objeto deseado, mientras que el segundo es el apetito con la opinión contraria. En segundo lugar podemos tomar en consideración el objeto deseado u odiado, y entonces podemos distinguir, por ejemplo, entre la codicia, que es el deseo de riqueza, y la ambición, que es el deseo de posición o influencia. En tercer lugar, la consideración de un número de

pasiones tomadas en conjunto nos puede llevar a utilizar un nombre especial. Así, “el amor de una persona individual con el deseo de ser amada también individualmente, se llama la pasión del amor”, mientras “que la misma pasión con temor de que el amor no sea mutuo, se llama celos”.[106] Por último podemos llamar a una pasión con el nombre del propio movimiento. Podemos hablar, por ejemplo, de “desaliento súbito”, como de la “pasión que provoca el llanto” y que es provocada por aquellos acontecimientos que de improviso arrebatan alguna esperanza vehemente o algún “apoyo al poder”.[107]

Pero cualquiera que sea el número de pasiones que el hombre pueda experimentar, se trata siempre de movimientos. Hobbes habla en un párrafo a menudo citado del placer como “no siendo en realidad más que un movimiento en el corazón, al igual que la concepción no es más que un movimiento en la cabeza”.[108]

13. La voluntad.

Hobbes no pasa por alto el hecho de que los seres humanos realizan algunos actos deliberadamente, pero define la intención en términos de pasiones. Supongamos que en la mente de un hombre el deseo de adquirir algún objeto alterna con la aversión y que el pensamiento de las consecuencias favorables derivadas de su adquisición alterna con el pensamiento de las consecuencias malas (es decir, de las consecuencias no deseables). “La suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden hasta que se realiza la cosa o se decide que es imposible hacerlo, es lo que llamamos deliberación.”[109] Hobbes extrae la conclusión de que también se puede decir que los animales deliberan, ya que en ellos, igual que en los hombres, se dan el conjunto de apetitos, aversiones, esperanzas y miedos.

Ahora bien, en el acto de elegir o deliberar, el último apetito o aversión se llama voluntad o acto de querer algo. “La voluntad es por lo tanto el último apetito en la deliberación”,[110] y toda la acción depende de esta última inclinación o apetito. De aquí saca la conclusión Hobbes de que, puesto que los animales pueden deliberar, pueden también tener voluntad.

De ello se deduce que la libertad para querer o no querer no es mayor en el hombre que en las bestias. “Por lo tanto, la libertad libre de necesidad no puede hallarse ni en el hombre ni en las bestias, pero si entendemos por libertad la facultad no de desear, sino de hacer lo que desean, entonces, ciertamente, esa libertad puede

atribuírsele a ambos.” [111]

14. Las virtudes intelectuales.

Cuando se trata de las “virtudes intelectuales”, Hobbes distingue entre la capacidad mental natural y la adquirida o “ingenio”. Algunos hombres son listos de una manera natural, otros estúpidos. La principal causa de estas diferencias está en “la diferencia de las pasiones humanas”.[112] Aquellos, por ejemplo, cuyo fin es satisfacer los placeres sensuales, se deleitan necesariamente menos con las “imaginaciones” que no conducen a dicho fin, y prestan menos importancia que los otros a los medios de adquirir conocimientos. Sufren de estupidez de la mente que “procede del apetito de placeres carnales o sensuales. A mi parecer puede afirmarse que tal pasión tiene su origen en una pesantez y dificultad de movimiento del espíritu con respecto al corazón”.[113] Las diferencias en la capacidad mental natural tienen su causa en último extremo en diferencias en los movimientos. En cuanto a las diferencias en el “ingenio” adquirido, o razón, intervienen otros factores causales tales como la educación, que sin duda hay que tomar en consideración.

“Las pasiones que causan más que ninguna otra cosa la diferencia en el ingenio son principalmente el mayor o menor deseo de poder, riquezas, conocimiento y honores. Todas éstas pueden reducirse a la primera, que es el deseo de poder, ya que la riqueza, el conocimiento y el honor no son sino diferentes clases de poder.”[114] El deseo de poder es pues el factor determinante para el desarrollo de las facultades mentales del hombre.

15. El individualismo atomista.

Nos encontramos, pues, con una multiplicidad de seres humanos individuales, cada uno de los cuales es conducido por sus pasiones, que no son en sí mismas sino

formas de movimiento. Son los apetitos y las aversiones individuales los que determinan al hombre a decidir lo que es bueno y lo que es malo. En el próximo capítulo estudiaremos las consecuencias que produce este estado de cosas y la transición de este individualismo atomista a la construcción de un cuerpo artificial, el cuerpo social o Estado.

Capítulo 2
Hobbes II

1. El estado natural de guerra.

Los hombres son por naturaleza iguales en facultades mentales y corporales. No quiere esto decir que tengan todos igual grado de fuerza física o de rapidez mental, sino que, de una manera general, las deficiencias de un individuo en un aspecto pueden compensarse con otras cualidades en otro. El débil físicamente puede dominar al fuerte con la maña o la conspiración, y la experiencia permite a todos los hombres adquirir sabiduría en aquello a lo que se dedican. Esta igualdad natural produce en los hombres una esperanza igual de conseguir sus fines. Cada persona busca y persigue su propia conservación y algunos desean también deleite y placer. Nadie se resigna a no hacer ningún esfuerzo por obtener los fines a los que se ve impelido de una forma natural, consolándose con la idea de que no es igual que los demás.

Ahora bien, el hecho de que cada cual busque su conservación y su satisfacción, conduce a la competición y a la desconfianza en los demás. Además, todos quieren que los demás le valoren en la misma medida que él mismo se estima, y detecta y se duele de cualquier signo, por débil que sea, de desprecio. “Así pues, en la naturaleza humana, encontramos tres principales causas de disputa, la competición, la desconfianza y el deseo de fama.”[115]

De todo esto extrae Hobbes la conclusión de que, mientras los hombres no viven bajo un poder común, se encuentran en constante estado de guerra unos contra otros. “Porque la *guerra* no sólo consiste en la batalla o en la lucha concreta, sino en un trecho de tiempo durante el cual se da una voluntad de contender, y, por lo tanto, la noción de *tiempo* hay que incluirla dentro de la naturaleza de la guerra, como se incluye en la del tiempo atmosférico. Porque del mismo modo que el mal tiempo no se caracteriza por un chaparrón o dos, sino por una tendencia general a la lluvia a lo largo de los días, así la naturaleza de la guerra consiste no en el hecho de que se dé alguna batalla, sino en la tendencia a ello durante todo el tiempo que no existe la seguridad de lo contrario. El resto del tiempo puede hablarse de paz.”[116] El estado natural de guerra, por lo tanto, es aquel en que el individuo depende para su seguridad de su propia fuerza e ingenio. “En tales condiciones no se dan unas circunstancias

propicias para la industria, ya que el fruto de la misma sería incierto. Como consecuencia de ello, no puede haber cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pudieran importarse por mar, ni construcción de edificios, ni fabricación de instrumentos para transportar cosas que requieran gran esfuerzo, ni conocimiento de la superficie de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad y, lo que es peor de todo, existe el temor continuo al peligro y a la muerte violenta, por lo que la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecedora, sucia y corta."[117] En este pasaje, tan frecuentemente citado, Hobbes describe el estado natural de guerra como una circunstancia en la que faltan los beneficios de la civilización. La conclusión es obvia: sólo a través de la organización de la sociedad y del establecimiento de un cuerpo social pueden obtenerse la paz y la civilización.

El estado natural de guerra es una consecuencia de la naturaleza del hombre y de sus pasiones. Pero si alguien duda de la validez objetiva de sus conclusiones, sólo tiene que observar lo que pasa incluso en una sociedad organizada. Todo el mundo lleva armas cuando sale de viaje, cierra su puerta de noche, encierra sus bienes de valor, todo lo cual prueba de forma bien patente lo que piensa de su prójimo. "¿Acaso no acusa más al género humano con sus actos que yo lo hago con mis palabras? Esto no implica culpar a la naturaleza del hombre. Los deseos y las demás pasiones humanas no son pecados en sí mismos, y tampoco lo son las acciones que se derivan de tales pasiones hasta que no se da una ley que las prohíba, que sólo puede conocerse cuando sea promulgada y ésta a su vez no puede ser promulgada hasta que no se hayan puesto de acuerdo sobre la persona que ha de hacerlo."[118]

Este párrafo que acabamos de citar sugiere que, en el estado natural de guerra no existen distinciones morales objetivas. Y éste es precisamente el punto de vista de Hobbes. En este estado de cosas "no hay espacio para las nociones de bien y mal, justicia e injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra".[119] Además "no existen las distinciones de *tuyo* y *mío*, sino que cada hombre coge lo que puede, y es suyo mientras pueda guardarlo".[120]

¿Quiere decir con esto Hobbes que este estado de guerra era un hecho histórico en el sentido de que precedió en todas partes a la organización de la sociedad, o quiere decir que es un estado que precede a la organización de la sociedad solamente desde un punto de vista lógico en el sentido de que, si prescindimos de lo que el hombre debe a la comunidad o Estado, llegamos por abstracción a esta capa de individualismo atomista, enraizado en las pasiones humanas y que prevalecería si no fuera por otros factores que empujan a los hombres desde el principio a organizar las sociedades y a someterse al poder común? A mi parecer, Hobbes quiere decir lo segundo. El estado de guerra no fue nunca, en su opinión, un fenómeno universal "en todo el mundo", sino que la idea de este estado de cosas representa la condición que prevalecería si no fuera por la fundación de las sociedades. Existen gran número dé ejemplos empíricos para afirmar esto, aparte de la deducción *a priori* a partir del análisis de las pasiones. Sólo tenemos que mirar el comportamiento de los reyes y

soberanos. Fortifican sus territorios contra los posibles invasores, e incluso en tiempo de paz envían sus espías a las posesiones de sus vecinos. Se mantienen, en pocas palabras, en constante “estado de guerra”. Por otra parte, sólo hay que considerar lo que sucede cuando se interrumpe la paz en un Estado y sobreviene la guerra civil. Esto muestra claramente “qué clase de vida se llevaría si no hubiera un poder público que temer”.[121] Al mismo tiempo, el estado natural de guerra es, para Hobbes, un hecho histórico en muchos lugares, como puede verse en América, donde los salvajes “viven hoy día en un estado brutal”, si exceptuamos el gobierno interior de las pequeñas familias, “cuya armonía depende de la lujuria natural”.

2. Las leyes de la naturaleza.

No cabe duda de que el interés del hombre es salir de este estado natural de guerra, y la posibilidad de hacerlo la proporciona la naturaleza misma, ya que ha sido la naturaleza la que ha dado al hombre sus pasiones y su razón. Son sin duda sus pasiones las que le llevan al estado de guerra, pero, al mismo tiempo, el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para una vida “cómoda”, y la esperanza de obtener estas cosas por medio de la industria, son pasiones que inclinan al hombre a buscar la paz. No quiere esto decir que las pasiones simplemente le conduzcan a la guerra, mientras que la razón le lleva a la paz. Algunas pasiones le inclinan a la paz y lo que hace la razón es mostrar de qué manera puede satisfacerse el deseo de la propia conservación. En primer lugar sugiere los “artículos apropiados para la paz, sobre la base de los cuales puede inducirse a los hombres a llegar a un acuerdo. Estos artículos son las llamados Leyes de la Naturaleza”.[122]

Hobbes define la ley de la naturaleza como “el dictado de la recta razón[123] sobre cosas que tienen que ser hechas o evitadas para preservar nuestra vida y miembros en el mismo estado que gozamos”.[124] Por otra parte, “una ley natural, *lex naturalis*, es un precepto, una regla general que se descubre con ayuda de la razón, según la cual un hombre ha de evitar hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla, así como hacer todo lo que él crea mejor para preservarla”.[125] Al interpretar esta definición, debemos, desde luego, evitar dar a la palabra “ley” cualquier significado o referencia teológico o metafísico. Una ley natural es para Hobbes en este contexto una norma de egoísta prudencia. Todo hombre persigue instintivamente la propia conservación y seguridad. Pero el hombre no es solamente

una criatura instintiva y de impulsos ciegos, y existen también cosas como la auto-conservación racional. Y como Hobbes afirma más tarde que la búsqueda racional de la propia conservación es lo que conduce al hombre a formar comunidades o estados, las leyes naturales proporcionan las condiciones para establecer una sociedad y un gobierno estable. Son las normas que un ser racional observaría para obtener sus propias ventajas, si fuera consciente de las dificultades del hombre en condiciones en las que el impulso de las pasiones fuera el único que le dirigiera y si no estuviera regido simplemente por impulsos momentáneos y por los prejuicios que surgieran de la pasión. Por otra parte, Hobbes creía que, en líneas generales, el hombre, que por esencia es egoísta y cuidadoso de sí mismo, actúa en realidad de acuerdo con dichas normas. Porque, de hecho, los hombres forman sociedades organizadas y se someten a ser gobernados. Y por esto observan las normas del egoísmo ilustrado. De aquí se sigue que estas leyes son análogas a las leyes físicas de la naturaleza y establecen la forma en que de hecho actúan los egoístas, la forma en que su psicología les hace actuar. Es cierto que Hobbes habla a veces como si estas normas fueran principios teleológicos y como si fueran lo que Kant llama imperativos hipotéticos, es decir, imperativos hipotéticos afirmativos, puesto que cada individuo busca necesariamente su propia conservación y seguridad. Es natural que Hobbes hable de esta manera, pues trata de la interrelación de movimientos y fuerzas que llevan a la creación del cuerpo artificial llamado sociedad, y la tendencia de su pensamiento es asimilar la acción de las “leyes naturales” a la de la causalidad eficiente. El mismo Estado es el resultado de la interrelación de fuerzas, y la razón humana, desplegada en la conducta expresada por dichas reglas, constituye una de dichas fuerzas determinantes. Si, por el contrario, queremos considerar el asunto desde el punto de vista de la deducción filosófica de la sociedad y del gobierno, podría decirse que las leyes naturales representan axiomas o postulados que hacen posible dicha deducción. Dan la respuesta a la pregunta de cuáles son las condiciones para que se comprenda la transición de un estado natural de guerra a otro en el que los hombres viven en sociedades organizadas. Estas condiciones tienen su raíz en la dinámica de la propia naturaleza humana. No se trata de un sistema de leyes dadas por Dios (excepto, por supuesto, en el sentido de que los hombres fueron creados por Dios), ni tampoco de valores absolutos, ya que, de acuerdo con Hobbes, no existen tales valores absolutos.

La lista de las leyes naturales varía en los distintos sitios en que la da Hobbes. Aquí me limito a citar el *Leviatán*, en el que se nos dice que la ley natural fundamental es la regla general de razón según la cual “todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda puede buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra”.[126] La primera parte, afirma, contiene la ley natural fundamental, es decir, la búsqueda y seguimiento de la paz, mientras que la segunda contiene la suma de derechos naturales, es decir, defendernos por todos los medios posibles.

La segunda ley natural es “que un hombre está dispuesto, cuando los demás lo

están también, a defenderse y abandonar la defensa de la paz y tomarse tantas libertades contra los otros hombres como los demás se toman contra él".[127] Abandonar el derecho propio a cualquier cosa es lo mismo que decir desprenderse de la libertad de estorbar a los demás sus respectivos derechos a hacer otro tanto. Pero si un hombre renuncia a sus derechos en este sentido, lo hace sin duda con vistas a su propio beneficio. Se sigue de dio que existen "algunos derechos que ningún hombre puede abandonar o transferir".[128] Por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho a defender su vida, "ya que de ello no se puede derivar ningún beneficio para él".[129]

De acuerdo con su método, Hobbes da algunas definiciones. En primer lugar define el contrato como "la mutua transferencia de derechos".[130] Pero "uno de los contratantes puede hacer entrega por su parte de la cosa objeto del contrato, y delegar en otro la realización de su parte en un tiempo determinado, gozando mientras tanto de la debida confianza; el contrato entonces recibe el nombre de *pacto o convenio*".[131] Esta definición tiene gran importancia ya que, como veremos en seguida, Hobbes fundamenta la sociedad o comunidad en un contrato social.

La tercera ley natural es que "los hombres cumplan con los convenios hechos".[132] Sin esta ley, los "convenios serían vanos y no otra cosa que palabras vacías, y al mantenerse el derecho de los hombres a todas las cosas, estaríamos todavía en situación de guerra".[133] Además, esta ley es el fundamento de la justicia. Cuando no existe un contrato previo, ninguna acción puede llamarse injusta, pero cuando se ha hecho un convenio, romperlo es injusto. Ciertamente, la injusticia puede definirse como "el no cumplimiento de un convenio. Y cualquier cosa que no sea injusta es *justa*".[134]

Tal vez pueda parecer que Hobbes peca de inconsistencia al hablar ahora de justicia e injusticia cuando anteriormente había afirmado que tales distinciones no se daban en el estado de guerra. Pero si leemos cuidadosamente sus razonamientos, veremos que, por lo menos en este punto, no podemos acusarle de contradicción. Afirma Hobbes que los contratos basados en la confianza mutua dejan de ser válidos cuando existe el temor en alguna de las partes de que no sea cump1ido por la otra, y que este temor se da siempre en el estado natural de guerra. Infiere la consecuencia, por lo tanto, que no puede haber contratos válidos, y por tanto tampoco justicia o injusticia, mientras no se haya establecido el cuerpo social, es decir, mientras no exista un poder coactivo que obligue a los hombres a cumplir sus acuerdos.

En el *Leviatán* cita Hobbes 19 leyes naturales en total; yo, no obstante, voy a omitir el resto de ellas, pero es interesante observar que después de terminar su lista afirma que estas leyes, y otras que puedan darse, obligan en conciencia. Si tomamos esto al pie de la letra, podemos pensar que, de repente, Hobbes ha adoptado un punto de vista diferente del expresado hasta el momento. De hecho, no obstante, parece querer decir simplemente que la razón, teniendo en cuenta el deseo de seguridad del

hombre, le aconseja que debe (si va a actuar racionalmente) desear que las leyes se observen. Las leyes se llaman leyes de una forma impropia, ya que, citando a Hobbes, “no son más que conclusiones o teoremas relacionados con la conducta apropiada para la conservación y defensa de sí mismos (los hombres), mientras que la ley propiamente dicha es la palabra que tiene derecho a imponerse sobre ellos”.[135] La razón muestra que la observación de estos “teoremas” conduce a la conservación de los hombres y a su defensa, y por lo tanto es racional que el hombre desee que se observen. En este sentido, y sólo en él, tienen un carácter “obligatorio”. “Las leyes de la naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, a desear que se cumplan, pero no lo hacen siempre *in foro externo*, es decir, poniéndolas en efecto. Pues el que fuera honrado y cumpliera sus promesas cuando ninguno de los demás lo hace, no sería sino la víctima de los otros y se procuraría su propia ruina, lo que sería contrario a la base de todas las leyes naturales, que tienden a la conservación de la naturaleza.”[136] No hay que tomar esto como un imperativo categórico de tipo kantiano. Hobbes declara que el estudio de las leyes naturales constituye la “verdadera filosofía moral”[137] o ciencia del bien y del mal, pero tal como ya hemos visto, “la medida de lo bueno y lo malo es el apetito individual de los hombres”,[138] y la única razón de que las leyes naturales sean consideradas buenas o, como dice Hobbes, “virtudes morales”, es que los apetitos de los hombres individuales coinciden en tender a la seguridad. “Todos los hombres coinciden en que la paz es buena y, por lo tanto, también en los medios para obtener dicha paz.”[139]

3. La formación de un cuerpo social y la teoría del contrato.

La filosofía estudia las causas productoras. Por ello incluye un estudio de las causas que producen el cuerpo ficticio que se conoce con el nombre de “cuerpo social”. Ya hemos considerado las causas remotas. El hombre busca la propia conservación y seguridad, pero no puede alcanzar estos fines en el estado natural de guerra en que vive. Las leyes naturales, por otra parte, son incapaces por sí mismas de alcanzarlo a menos que haya un poder coactivo que las ponga en vigor y obligue a cumplirlas por medio de la amenaza de sanción. Estas leyes, aunque dictadas por la razón, son contrarias a las pasiones naturales de los hombres. “Y los convenios, sin la espada, no son más que palabras, y no tienen ninguna capacidad para proteger al

hombre”[140]. Es, por consiguiente, necesario que exista un poder público o gobierno respaldado por la fuerza y capaz de castigar.

Esto significa que una pluralidad de individuos “deberán transferir todos sus poderes y fuerza a un solo hombre, o a una asamblea de hombres, que puedan reducir todas sus voluntades a una sola voluntad”[141]. Es decir, han de nombrar a un hombre o asamblea de hombres que les represente. Una vez hecho esto, formarán una verdadera unidad en una sola persona, ya que la definición de persona es “aquel cuyas palabras o acciones se consideran bien propias o representativas de las palabras o acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa, a quien se le atribuyen verdaderamente o por ficción”[142]. Si las palabras y acciones se consideran como propias de la persona en cuestión, nos encontramos con una “persona natural”. Si, por el contrario, se considera que representan las palabras y acciones de otro hombre u hombres, tendremos entonces la “persona artificial o ficticia”. En el actual contexto, nos referimos por supuesto a una persona artificial o representante. Y es la “unidad del representante y no la unidad de los representados lo que hace que la persona sea una sola”[143].

¿Cómo se realiza esta transferencia de derechos? Tiene lugar por “acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada cual dijera a cada uno de los demás, *autorizo y renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre, o de esta asamblea de hombres, a condición de que tu a tu vez le cedas tu derecho y le autorices a actuar de la misma manera.* Una vez hecho esto, la multitud, unida en una persona, se llama sociedad, *civitas* en latín. Y ésta es la forma en que surge el gran Leviatán, o para hablar con más reverencia, el *dios mortal* al que debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa”[144].

Hay que hacer notar que cuando Hobbes habla de la multitud unida en una persona no quiere decir que sea dicha multitud la que constituye la persona. Quiere decir que la multitud está unida en la persona, trátese de individuo o de asamblea, a la que ha transferido sus derechos. Define por lo tanto la esencia del cuerpo social o sociedad como “una persona, de cuyos actos, por mutuo acuerdo de unos con otros, se consideran autores los componentes de una gran multitud, con el fin de que pueda utilizar la fuerza y medios de cada uno de ellos en la forma que lo crea oportuno para salvaguardar la paz y la defensa comunes”.[145] Esta persona recibe el nombre de *soberano* y todo el resto de la gente son sus súbditos.

La causa inmediata de la formación de la sociedad civil es, por lo tanto, el contrato o convenio que concluyen entre sí las personas individuales, quienes, después de establecido el cuerpo social, se convierten en súbditos del soberano. Esto es muy importante porque de ahí se deduce que el soberano no es parte del contrato. Hobbes afirma lo mismo explícitamente. “Porque el derecho de representar a todos otorgado al soberano, se concede por medio de contrato de unos con otros y no de aquél con ninguno de ellos, por lo que no puede hablarse de violación del contrato

por parte del soberano”[146]. La sociedad civil se constituye con unos fines específicos, a saber, para proteger la paz y la seguridad de los que son partes en el contrato social. Este punto también tiene su importancia, como veremos más tarde. La insistencia de Hobbes en el hecho de que el contrato se hace entre los súbditos, o mejor dicho, entre los futuros súbditos, y no entre los súbditos y el soberano, le va a permitir defender más fácilmente la naturaleza indivisible del poder real. En su opinión, la centralización de la autoridad en la persona del soberano permitirá evitar el mal que él tanto temía, es decir, la guerra civil.

Por otra parte, su manera de enfocar el problema permite a Hobbes evitar, al menos en parte, una dificultad que habría surgido sin duda si hubiera considerado al soberano como parte en el contrato, ya que había afirmado que el contrato sin la espada son meras palabras. Y si el soberano mismo fuera parte en el contrato y poseyera al mismo tiempo toda la autoridad y poder que Hobbes le atribuye, sería difícil que el contrato fuera válido y efectivo al mismo tiempo en lo que al soberano se refiere. Lo que pasa, sin embargo, es que las partes del contrato son simplemente los individuos, que en el momento de hacer el contrato se convierten en súbditos. No es que hagan primero el contrato y elijan luego un soberano, ya que en este caso surgiría una dificultad similar: el convenio no sería más que palabras, ya que se habría hecho en la situación natural de guerra. Lo que sucede es que, al hacer el contrato, la creación de la sociedad civil y del soberano se producen al mismo tiempo. Desde un punto de vista abstracto y teórico, podemos decir que no transcurre tiempo alguno entre el contrato y la constitución de la autoridad del soberano. El contrato no puede hacerse sin que surja inmediatamente un poder capaz de mantenerlo en vigor.

Así, aun cuando el soberano no es parte del contrato, su soberanía sí deriva del mismo. La teoría de Hobbes no da ningún crédito a la teoría del derecho divino de los reyes, y de hecho fue atacada por los que la defendían. Cuando habla del contrato se refiere indistintamente a “este hombre” y a “esta asamblea de hombres”. Era, como hemos visto, un realista y defendía la monarquía porque conducía a una mayor unidad y por otro número de razones. Pero en lo que se refiere al origen de la soberanía, por el contrato social se puede establecer tanto la monarquía cuanto la democracia o la aristocracia. El problema no es la forma de constitución que se establece, sino que, dondequiera que esté la soberanía, ha de ser completa e indivisible. “La diferencia entre estas tres clases de sociedades consiste no en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo, fin para el cual fue constituida”[147]. Pero, tanto si el soberano es un individuo cuanto si es una asamblea, su poder ha de ser absoluto.

Una objeción que puede presentarse a primera vista a la teoría del contrato social para explicar el nacimiento del Estado es que en nada tiene en cuenta los ejemplos históricos. Pero, desde luego, no es necesario suponer que, históricamente, el Estado surgiera de un contrato de esta clase; lo que pasa es que Hobbes se ocupa de la

deducción lógica o filosófica del Estado, y no de su desarrollo histórico, y la teoría del contrato social le permite pasar de la condición de individualismo atomista a la de sociedad organizada. No quiero decir con esto que Hobbes crea que los hombres sean menos individualistas después que antes del contrato. Para él, el interés propio y el egoísmo rigen tanto en la sociedad organizada como en el hipotético estado primitivo de guerra. La diferencia es que en la sociedad organizada las tendencias centrífugas de los individuos y su natural disposición a la enemistad mutua y a la guerra están controladas por el temor al poder del soberano. La teoría del contrato social es, en parte por lo menos, un mecanismo que muestra el carácter racional de la sujeción al soberano y del ejercicio del poder. Hobbes es un utilitarista en el sentido de que, para él, el fundamento de la sociedad civil es la utilidad y la teoría del contrato social es el reconocimiento explícito de dicha utilidad. La teoría parece merecer serias objeciones, pero cualquier crítica a Hobbes debe ser dirigida contra su concepción de la naturaleza humana y no contra los detalles de la teoría del pacto social.

Hobbes distingue entre sociedad "por institución" y sociedad "por adquisición". Se dice que una sociedad lo es por institución cuando ha sido establecida en la forma que más arriba se ha explicado, es decir, por medio del pacto de cada uno de los miembros de una multitud con cada uno de los demás. La sociedad por adquisición existe cuando el poder del soberano se ha adquirido por la fuerza, es decir, cuando los hombres, "por miedo a la muerte o a la esclavitud, autorizan todos los actos del hombre o de la asamblea que tiene sus vidas y libertad en su poder"[148].

En el caso de la sociedad por institución, una multitud de hombres se somete a un soberano elegido por miedo a los demás, mientras que en la sociedad por adquisición se someten a aquel del que tienen miedo. En ambos casos, pues, "actúan por miedo"[149]. Hobbes es bien explícito en su afirmación de que el poder del soberano está basado en el miedo, y no se plantea siquiera el hacer derivar la sociedad civil y la legitimidad del poder del soberano ni de principios teológicos ni de principios metafísicos. Desde luego, el miedo, tanto de unos hombres a otros como de los súbditos a sus soberanos, es racional, puesto que tiene fundamento, y la sociedad por adquisición puede defenderse por las mismas razones utilitarias que se emplearon en el caso de la sociedad por institución. Así pues, cuando Hobbes dice que todas las sociedades se fundan en el miedo, no quiere decir nada en detrimento de ellas. Una vez aceptada la clase de naturaleza humana que nos presenta Hobbes, el cuerpo social ha de estar fundado en todo caso en el miedo. La teoría del pacto social palia quizás el hecho, y puede que su misión sea dar un cierto carácter de legitimidad a una institución que no la tiene por sí misma. En este sentido no concuerda con el resto de la teoría política hobbesiana, pero al mismo tiempo él dice francamente que el miedo juega un importante papel en política.

4. Los derechos del soberado.

Esta distinción entre las dos clases de cuerpos sociales o comunidades no afecta en nada a los derechos de los soberanos. "Los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos".[150] Puede, por tanto, hacerse abstracción de la distinción cuando se trata de dichos derechos.

La soberanía no es, y no puede otorgarse, condicionalmente. Esto quiere decir que los súbditos de un soberano no pueden ni cambiar la forma de gobierno ni repudiar la autoridad del soberano y volver a la condición de multitud desunida: la soberanía es inalienable. Esto no quiere decir, por ejemplo, que el soberano no pueda conferir legítimamente poder ejecutivo o derechos consultivos a otros individuos o asambleas, pero si el soberano es un monarca, no puede alienar parte de su soberanía. Una asamblea, tal como el parlamento, no puede tener derechos independientes del monarca, si suponemos que el monarca es soberano. No se sigue, por lo tanto, de la posición de Hobbes que un monarca no pueda utilizar el parlamento cuando gobierne una nación, pero sí que el parlamento no goza de parte de la soberanía y que en el ejercicio de su poder delegado está necesariamente subordinado al monarca. Igualmente, en una asamblea popular, el pueblo no goza y no puede gozar de parte de su soberanía, ya que se considerará que ha conferido soberanía ilimitada e inalienable a la asamblea. Por tanto, el poder del soberano no puede ser revocable. "No puede darse la violación del contrato por parte del soberano, y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos, por pretendida revocación, puede librarse de su vasallaje"[151].

Por la mera institución de la soberanía, cada súbdito se convierte en el autor de todos los actos del soberano, y esto significa que, "cualquier cosa que haga el soberano, no puede ir en detrimento de ninguno de sus súbditos, ni podrá ser acusado por ellos de injusticia"[152]. Ningún soberano puede con justicia ser condenado a muerte o castigado en forma alguna por sus súbditos, ya que, al ser cada uno de ellos autor de los actos de su soberano, castigar al soberano sería castigar a otro por las propias acciones.

Entre las prerrogativas del soberano que Hobbes enumera está la de determinar qué doctrinas han de ser enseñadas. "Corresponde a aquel que detenta el poder soberano juzgar y establecer todas las opiniones y doctrinas, como algo necesario para el mantenimiento de la paz y para evitar discordias y la guerra civil"[153]. Entre los males que pueden afectar al cuerpo social, Hobbes señala aquellas doctrinas que afirman "que todo hombre privado es juez para determinar cuáles son las acciones buenas y las malas"[154] y que "todo lo que haga el hombre en contra de su conciencia es pecado"[155]. En el estado de naturaleza es verdad que el hombre es juez de lo que es bueno y lo que es malo, y que tiene que seguir los dictados de su propia razón o conciencia, ya que no cuenta con ninguna otra norma; pero esto no tiene por qué suceder así en la sociedad civil, ya que la ley civil constituye la conciencia pública, la

medida de lo bueno y lo malo.

No hay que sorprenderse, por lo tanto, de que en las partes tercera y cuarta del *Leviatán* Hobbes defienda un completo erastianismo. Es cierto que no niega la revelación cristiana o la validez de la idea de una sociedad cristiana, en la que "mucho depende de las revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios"[156] pero no duda en subordinar la Iglesia al Estado, dejando muy claro que su interpretación de la lucha entre Iglesia y Estado es en términos de poder. En un famoso pasaje compara al Papado con el fantasma del imperio romano. "Y si alguien investiga el origen de este gran dominio eclesiástico, percibirá claramente que el Papado no es otra cosa que el *fantasma* del desaparecido *imperio romano*, sentado coronado sobre su tumba. Ya que lo que hizo el Papado fue surgir de súbito de las ruinas del poder pagano."[157] Sin embargo, aunque Hobbes considera a la Iglesia Católica como el principal ejemplo en la esfera religiosa de un intento de arrebatarle al soberano su legítimo poder, aclara que no está en su ánimo entrar en una polémica anticatólica. Se preocupa sólo de rechazar cualquier pretensión, ya sea por parte del papa, del obispo, sacerdote o presbítero, de poseer autoridad y jurisdicción espiritual independientemente del soberano. Del mismo modo niega que los individuos puedan recibir individualmente revelaciones o mensajes divinos.

La Iglesia se define como "una comunidad de hombres que profesan la religión cristiana, unida en la persona del soberano, y bajo sus órdenes"[158]. No existe Iglesia universal y, dentro de la Iglesia nacional, el soberano cristiano es la fuente, por debajo de Dios, de toda la autoridad y jurisdicción, y él sólo es el que debe juzgar en última instancia la interpretación de las Escrituras. En su respuesta al obispo Bramhall, Hobbes pregunta, "¿Y si no se debiera a la autoridad del rey el que las Escrituras fueran ley, qué otra autoridad constituiría la ley?[159]" E insiste en que "no hay duda de que la misma autoridad que convierte las Escrituras o cualquier escrito en ley es la que ha de interpretarlas o invalidarlas"[160]. En otra ocasión, cuando Bramhall hace notar que, según los principios erastianos de Hobbes, queda destruida la autoridad de todos los consejos generales, este último admite que en efecto es así. Si los prelados anglicanos pretenden que los consejos generales posean autoridad, independientemente del soberano, le quitan a éste parte de su poder y autoridad inalienables.

5. La libertad de los súbditos.

Si, como hemos visto, el poder del soberano es ilimitado a todos los efectos, cabe preguntarse qué libertad poseen, si poseen alguna, los súbditos. Aquí tenemos que presuponer la teoría hobbesiana de la "libertad natural". Como ya hemos visto, la libertad natural significa para él simplemente la ausencia de estorbos exteriores para el movimiento, lo que es perfectamente compatible con la necesidad, es decir, con el determinismo. Las voliciones, deseos e inclinaciones del hombre son el resultado de una cadena de causas determinantes, pero cuando el hombre actúa de acuerdo con dichos deseos e inclinaciones, sin que se dé un impedimento externo que le estorbe la acción, podemos decir que actúa libremente. Un hombre libre es, por lo tanto, "el que, en las cosas que puede hacer utilizando su fuerza e ingenio, no es estorbado de hacerlo"[161]. Una vez se ha presupuesto esta concepción de la libertad, Hobbes se pregunta cuál es la libertad de los súbditos con relación a los lazos o cadenas artificiales que los hombres se han forjado por el pacto mutuo hecho entre ellos al transferir sus derechos al soberano.

Apenas hace falta decir que Hobbes tiene muy poca simpatía a las reivindicaciones respecto de la ley. La ley, resguardada por las sanciones, es el único medio que tiene el hombre para protegerse del capricho y violencia de los otros hombres. Pedir ser eximido de la ley es lo mismo que pedir volver al estado natural de guerra. La libertad de los antiguos griegos y romanos, que se exalta en las historias y las filosofías, es, dice, la libertad de la comunidad y no la libertad de los hombres particulares. "Los atenienses y los romanos eran libres, es decir, sociedades libres: no es que los hombres privados tuvieran la libertad de resistirse a su representante, sino que sus representantes tenían la libertad de resistir o invadir a otros pueblos"[162]. Es cierto que mucha gente ha encontrado en los escritos de los antiguos una excusa para favorecer los tumultos y "el control licencioso de los actos de sus soberanos... con efusión de tanta sangre, que creo en verdad que nunca se pagó nada tan caro como han pagado los pueblos occidentales el aprendizaje de las lenguas latina y griega"[163]. Pero esto procede del error de no saber distinguir entre los derechos del individuo y los de los soberanos.

Al mismo tiempo está claro que no existe ninguna comunidad en la que todas las acciones estén reguladas por la ley. Los súbditos gozan de libertad en cuanto a las acciones no reguladas. "La libertad del súbdito puede ejercerse por tanto en aquellos casos en que el soberano haya omitido hacerlo, tales como la libertad de comprar y vender, de contratar con terceras personas, de elegir su propio domicilio, su dieta, su medio de vida, establecer a sus hijos como crea conveniente, etc"[164].

Como quiera que Hobbes no está haciendo aquí la afirmación tautológica de que los actos no regulados por la ley no están regulados por la ley, lo que hace es llamar la atención sobre el estado de cosas real, es decir, que en un gran campo de actividades humanas, el súbdito puede, en cuanto se refiere a la ley, actuar de acuerdo con su voluntad e inclinaciones. Esta libertad, nos dice, se encuentra en todos los tipos de comunidades. La cuestión que surge más adelante, sin embargo, es si el

súbdito tiene derecho a resistirse al soberano.

La respuesta hay que encontrarla considerando el fin del contrato social y los derechos que no pueden ser transferidos por medio del mismo. El convenio se hace con vistas a la paz y a la seguridad y para proteger la vida y la integridad física. De aquí se deduce que un hombre no puede transferir ni renunciar a su derecho a salvarse de la muerte, de ser herido o hecho prisionero. Está claro que si un soberano pide a uno de sus súbditos que se mate o se lisie, o que se abstenga de tomar alimento, o que no resista a los que le atacan, “tiene el hombre libertad para desobedecer”[165].

Tampoco está obligado un hombre a confesar sus propios crímenes, ni a matar por mandato a otro hombre, o tomar las armas, a menos que el no obedecer perjudique los fines para los que ha sido instituida la soberanía. Hobbes no quiere decir, por supuesto, que el soberano no pueda castigar a su súbdito por negarse a obedecer, sino que no por haber hecho un pacto una con otros y haber instituido la soberanía con el fin de auto-protegerse, pueden ser obligados los súbditos a perjudicarse a si mismos o a los demás, simplemente porque se lo ordena el soberano. “Una cosa es decir, *mátame a mí o a mi prójimo*, si quieres, y otra *seré yo quien me mate o mate a mi conciudadano.*[166]”

Un punto todavía de mayor importancia es que los súbditos se ven desligados de su obligación de obedecer cuando el soberano renuncia a su soberanía, así como en el caso de que, a pesar de querer retenerla, no sea capaz de seguir protegiendo a sus súbditos. “Se entiende que la obligación de sus súbditos para con el soberano durará en tanto en cuanto, y no más, éste sea capaz de protegerles”[167]. De acuerdo con la intención de los que la instruyen, la soberanía puede ser inmortal, pero en la realidad tiene “muchas semillas de mortalidad natural”[168]. Si el soberano es vencido en la guerra y se rinde al victorioso, sus súbditos se convertirán en los súbditos de este último. Si la comunidad se desmorona por discordias internas y el soberano deja de poseer el poder efectivo, los súbditos vuelven al estado de naturaleza y podrá nombrarse un nuevo soberano.

6. Reflexiones sobre la teoría política de Hobbes.

Mucho se ha escrito sobre el significado de la teoría política de Hobbes y sobre la importancia comparativa de los diferentes asuntos que trata. Se puede juzgar de muchas formas.

El rasgo que tal vez sorprenda más a los lectores modernos del *Leviatán* es, naturalmente, el poder y la autoridad que se atribuyen al soberano. Esta insistencia en el lugar que ocupaba el soberano era, en parte, una compensación dentro de la teoría política de Hobbes a su individualismo atomista. Si de acuerdo con los marxistas el Estado, el Estado capitalista por lo menos, es la forma de reunir los intereses económicos y las clases en conflicto, el Estado para Hobbes era el medio de unir a los individuos en estado natural de guerra, y no podría cumplir este cometido a menos que el soberano gozara de una autoridad completa e ilimitada. Si los hombres son egoístas por naturaleza y tienden a permanecer así para siempre, el único factor que los puede mantener unidos es el poder centralizado investido en un soberano.

No quiere esto decir que la insistencia de Hobbes en el poder del soberano sea simple y llanamente el resultado de una inferencia a partir de una teoría apriorística de la naturaleza humana. Sin duda Hobbes se hallaba influido por los acontecimientos históricos de la época. En la guerra civil vio él una revelación del carácter humano y de las fuerzas centrífugas que actuaban sobre la sociedad humana, y vio en el poder fuerte y centralizado el único remedio para este estado de cosas. “Si no hubiera cundido la opinión en gran parte de Inglaterra de que estos poderes (el de legislar, administrar justicia, cobrar impuestos, controlar las doctrinas, etc.) se dividieran entre el Rey, los Lores y la Cámara de los Comunes, la gente nunca se hubiera dividido y recurrido a la guerra civil; primero entre aquellos que discrepaban en política y después entre los disidentes sobre la libertad y la religión...”[169] Así pues, el absolutismo y el erastianismo de Hobbes estaban reforzados debido a consideraciones de carácter práctico y de las disensiones religiosas.

Al llegar aquí tal vez sea útil hacer notar que la característica de la teoría política de Hobbes es el autoritarismo más que el “totalitarismo” en el sentido moderno del término, si bien se dan sin duda algunos elementos de lo que llamamos totalitarismo en dicha teoría. Por ejemplo, es el Estado, o con más precisión el soberano, el que determina lo que es bueno y lo que es malo. En este sentido, el Estado es la fuente de la moral. Aquí también se ha objetado que Hobbes admite las “leyes naturales” y que también permite que el soberano sea responsable ante Dios. Pero incluso en el caso de que admitiéramos la noción de ley natural en cualquiera de los sentidos aplicables al tema en discusión, sigue siendo cierto que es el soberano el que interpreta la ley natural, del mismo modo que es el soberano cristiano el que interpreta las Escrituras. Por otra parte, Hobbes no consideraba que el soberano tuviera que controlar todas las actividades humanas, sino que debía legislar y ejercer el control con miras al mantenimiento de la paz y la seguridad. No se preocupó en exaltar al Estado como tal y subordinar a los individuos al mismo por el simple hecho de tratarse del Estado, sino que en primer lugar le preocupaban los intereses de las personas individuales, y si abogaba por un poder centralizado era porque no veía otro medio de preservar la paz y la seguridad de los seres humanos, que constituye el fin de toda sociedad organizada.

Pero aunque el autoritarismo constituya un rasgo importante en la filosofía política de Hobbes, hay que insistir en que este autoritarismo no tiene ninguna relación fundamental con la teoría del derecho divino de los reyes y con el principio de legitimidad. Es cierto que Hobbes habla como sí el soberano fuera en cierto sentido el representante de Dios, pero, en primer lugar, para él la monarquía no es la única forma de gobierno adecuada. En los escritos políticos de Hobbes, no podemos sustituir automáticamente la palabra "soberano" por la palabra "monarca", sino que él insiste en el principio de soberanía como indivisible aunque no quiera decir que se tenga que investir necesariamente en un solo hombre. En segundo lugar la soberanía, ya esté investida en un hombre o en una asamblea, se deriva del contrato social y, no de la elección divina. Además, esta ficción del contrato social, serviría para justificar cualquier gobierno *de facto*. Justificaría, por ejemplo, tanto la comunidad social como el gobierno de Carlos I, siempre que este último poseyera el poder para gobernar. Es comprensible pues la acusación que se le ha hecho a Hobbes en el sentido de que escribió el *Leviatán* cuando tenía pensado volver a Inglaterra para ganarse el favor de Cromwell. El Dr. John Wallis declaraba que el "*Leviatán* se escribió en defensa de los derechos de Oliverio Cromwell, o de cualquiera, fuera quien fuese, que estuviera en el poder, considerando que el derecho al mismo estribaba simplemente en la fuerza y dispensando a los súbditos de la obediencia en el caso en que el soberano no estuviera en condiciones de exigir dicha obediencia por la fuerza"[170]. Hobbes negó en redondo que hubiera escrito su Leviatán para "halagar a Cromwell, que no fue hecho Protector hasta tres o cuatro años más tarde, con objeto de favorecerse la vuelta"[171], y añadía, "es cierto que Mr. Hobbes regresó a casa pero fue debido a que ya no se encontraba seguro entre el clero francés"[172]. Pero aunque Hobbes tenía razón al afirmar que no había escrito su obra para agradar a Oliverio Cromwell y que no tenía la intención de defender la rebelión contra el monarca, también es cierto que su teoría política no favorece ni la idea del derecho divino de los reyes, ni tampoco el principio de legitimidad de los Estuardo. Sus comentadores tienen razón, por otra parte, en señalar el carácter "revolucionario" de su teoría de la soberanía, rasgo que tiende a olvidarse muy a menudo, precisamente debido a su concepción autoritarista del gobierno y a su preferencia personal por la monarquía.

Si hubiera que encontrar un paralelo medieval a la teoría política de Hobbes, sugeriríamos que se parece mucho más a la de san Agustín que a la de santo Tomás de Aquino[173]. San Agustín consideraba el Estado, o por lo menos tenía tendencia a hacerlo, como consecuencia del pecado original, es decir, como un medio necesario para controlar los malos impulsos de los hombres, que son resultado del pecado original. Esta concepción tiene alguna analogía con la de Hobbes, considerando el Estado como remedio de los males que se derivan de la condición natural de los hombres, en guerra todos contra todos. Santo Tomás; por el contrario, siguiendo la tradición griega, consideraba al Estado como una institución natural, cuya principal función es promover el bien común y que sería necesaria aun cuando el hombre no

hubiera pecado originalmente y no tuviera instintos malos.

La analogía, desde luego, es solamente parcial y no hay que forzarla demasiado. San Agustín, por ejemplo, no creía que el soberano debiera decidir sobre las distinciones morales. Para él existe una ley moral objetiva con raíces de carácter trascendente, independiente del Estado, y a la cual han de ajustar su conducta tanto los súbditos como el soberano. Hobbes sin embargo no cree en dicha ley moral. Es cierto que admitió que el soberano es responsable ante Dios y que no reconocía haber suprimido toda idea de moralidad objetiva aparte de la legislación hecha por el soberano. Pero al mismo tiempo, y según sus propias afirmaciones, la filosofía no tiene por qué ocuparse de Dios y afirmó de manera explícita que era el soberano el que tenía que determinar lo que era bueno y lo que era malo, pues en el estado natural lo bueno y lo malo dependen solamente del deseo de los individuos. Es aquí donde Hobbes se desprende de toda idea o teoría metafísica o trascendente.

De igual modo razona cuando se refiere al Estado como una institución. Para santo Tomás de Aquino, el Estado era una exigencia de la ley natural, que a su vez era reflejo de la ley eterna divina. Era por lo tanto producto de un deseo divino independientemente de los pecados del hombre y de sus malos instintos naturales. En Hobbes sin embargo ha desaparecido este origen trascendente del Estado. Si bien podemos admitir que llega a la aparición del Estado por medio de un proceso deductivo, lo hace provenir solamente de las pasiones de los hombres, sin referencia a consideraciones de carácter metafísico o trascendental. En este sentido su teoría es de carácter naturalista. Si Hobbes dedica una parte considerable de su *Leviatán* a cuestiones y problemas religiosos y eclesiásticos, no lo hace por defender el erastianismo ni para proporcionar una teoría metafísica del Estado. Mucha de la importancia de la teoría de Hobbes se debe al hecho de que trata de encontrar las bases propias de la teoría política, conectándola con la psicología humana y, por lo menos intencionalmente, con su filosofía mecanicista de carácter general, y haciéndola independiente de la metafísica y de la teología. Cabría discutir si éste es un paso positivo, pero de lo que no cabe duda es de que se trata de un importante avance.

La deducción que hace Hobbes del Estado a partir de las pasiones humanas, llega hasta explicar su autoritarismo y su insistencia en el poder del soberano. Pero ya hemos visto que sus ideas autoritaristas no eran sólo resultado de una deducción filosófica, ya que estaban reforzadas por sus reflexiones sobre los acontecimientos históricos concretos de su propio país y por temor y odio a la guerra civil. En general, puede decirse que descubrió el importante papel desempeñado por el poder en la dinámica de la vida y la historia política. En este sentido se le puede llamar “realista” y podemos enlazar su pensamiento con el del autor renacentista Maquiavelo[174]. Pero mientras este último se preocupó especialmente de los mecanismos políticos, y de los medios de obtener y conservar el poder, Hobbes nos da una teoría general política en la que el concepto de poder y su función ocupan un lugar preeminente. Gran parte de

esta teoría está históricamente condicionada, como no puede por menos de suceder en una teoría política que va más allá de los principios considerados “eternos”, es decir, de aplicabilidad duradera, precisamente porque son demasiado generales y abstractos para relacionarlos intrínsecamente con una época. Pero su concepción del papel del poder en los asuntos humanos tiene un significado duradero. Esto no quiere decir que suscribo su teoría sobre la naturaleza humana (que en sus aspectos nominalistas, enlaza con el nominalismo del siglo XIV), o que crea acertada su opinión sobre la función del Estado y de la soberanía. Se trata simplemente de reconocer que Hobbes reconoció claramente los factores que han ayudado sin duda a determinar la trayectoria de la historia humana tal como la conocemos hasta la fecha. En mi opinión la filosofía política de Hobbes es partidista e inadecuada, pero precisamente por ello, saca a la luz rasgos de la vida social y política que es muy importante tener en cuenta.

Capítulo 3
Los platónicos de Cambridge

0.Introducción.

Francis Bacon[175] había admitido una teología filosófica o natural que se ocuparía de la existencia de Dios y de su naturaleza, tal y como ésta se manifiesta en lo creado. Hobbes, por el contrario, excluía del ámbito de la filosofía toda consideración acerca de Dios, puesto que consideraba que la filosofía había de ocuparse exclusivamente de los cuerpos en movimiento. En realidad, según Hobbes, si con el término “Dios” designamos un ser infinitamente espiritual o inmaterial, la razón no puede decirnos nada acerca de él, ya que términos como “espiritual” o “inmaterial” no son inteligibles, a no ser que se usen para connotar cuerpos invisibles. Pero esta actitud no era usual entre los filósofos británicos del siglo XVII. La tendencia dominante entre ellos era más bien mantener que la razón puede alcanzar algún género de conocimiento sobre Dios, al mismo tiempo que es juez de la revelación y de la verdad revelada. Juntamente con este punto de vista, encontramos en una serie de escritores la tendencia a desdeñar las diferencias dogmáticas y a menospreciar su importancia en comparación con las verdades generales que pueden alcanzarse con la mera reflexión racional. Naturalmente, quienes pensaban de este modo se encontraban más inclinados a la amplitud de miras y a promover la tolerancia en el campo de la religión dogmática que los teológos de las distintas escuelas y tradiciones.

Puede decirse que este punto de vista general caracterizaba a Locke y a sus compañeros. Pero en este capítulo me ocuparé del grupo de escritores a los que se ha dado en designar con el nombre de platónicos de Cambridge.

Coinciden bastante en este aspecto, porque aunque algunos de ellos se refieren poco o nada a Hobbes, Ralph Cudworth le consideraba como el principal enemigo de la religión verdadera y se dedicó plenamente a combatir su influencia. Esto no equivale, sin embargo, a asegurar que los platónicos de Cambridge deban ser considerados como una mera reacción a Hobbes, ya que representan una corriente de pensamiento positiva y de signo propio no exenta de interés, aunque ninguno de ellos pueda considerarse un filósofo de primera fila.

Pero antes de ocuparme de los platónicos de Cambridge, deseo ocuparme

brevemente de un escritor precedente, Lord Herbert de Cherbury, que si bien puede considerarse, en términos generales, como predecesor de los deístas del siglo XVIII, requiere que tratemos someramente aquí su teoría de la religión, ya que en algunos puntos sus ideas filosóficas presentan notables coincidencias con las de los platónicos de Cambridge.

1. Lord Herbert de Cherbury y su teoría de la religión natural.

Lord Herbert de Cherbury (1583-1648) fue autor de: *Tractatus de vertiate* (1624), *De causis errorum* (1645) y *De religione gentilium* (1645; versión completa, 1663). En su opinión, además de las facultades cognoscitivas humanas, poseemos una serie de nociones comunes (notitiae comnunes). Estas “nociones comunes”, para utilizar el término estoico de que se sirve Lord Herbert, son, en cierto modo, verdades innatas, que se caracterizan por su “aprioridad” (prioritas), independencia, universalidad, certeza, necesariedad (entendida como necesariedad para vivir) e inmediatez. Son infundidas por Dios y aprehendidas por “instinto natural” y constituyen presupuestos, no resultados, de la experiencia. La mente humana no es una tabula rasa; se asemeja más bien a un libro cerrado que se abre al contacto de la experiencia sensorial. Y la experiencia no sería posible sin estas “nociones comunes”. En este aspecto, Lord Herbert, según han señalado sus comentadores, se anticipaba en cierta medida a una convicción que fue mucho tiempo después defendida por Kant. Pero Lord Herbert no realiza ninguna deducción sistemática de esas nociones o verdades *a priori* ni alcanza a decirnos enteramente qué son. No es, sin embargo, sorprendente que no nos proporcione una lista exhaustiva de las mismas si tenemos en cuenta que, en su opinión, existen ciertos impedimentos (por ejemplo, falta de inteligencia) que hacen imposible para los hombres conocer más que una parte de las mismas. En otras palabras, afirmar que esas verdades son infundidas por Dios o por la naturaleza no equivale a decir que todas ellas son aprehendidas de modo consciente y reflexivo desde un principio. Cuando son aprehendidas, ganan el consenso universal, de tal modo que este consenso universal constituye un signo característico que denota la existencia de una “noción común” reconocida. Pero puede haber un progreso en la percepción de esas ideas o verdades virtualmente innatas; y muchas de ellas vienen a la luz sólo en el curso del proceso del pensamiento discursivo. De aquí que no sea

posible proporcionar *a priori* una lista completa de las mismas. Si los hombres siguen únicamente la vía de la razón, desprendiéndose de los lastres del prejuicio y de la pasión, llegarán a una aprehensión reflexiva plena de las ideas infundidas por Dios.

Otra razón de que Lord Herbert no dé una clasificación completa de las “nociones comunes” es que se halla especialmente interesado en el estudio de las que se dan implicadas en el conocimiento religioso y moral. Según él, hay cinco verdades fundamentales de la religión natural: que hay un Ser supremo, que este Ser supremo debe ser honrado, que una vida moral ha constituido siempre parte principal del honor tributado a Dios, que es preciso expiar mediante el arrepentimiento los crímenes y vicios y que en la vida próxima, nuestras acciones en la tierra serán premiadas o castigadas. En su De relxgxone gentilium, Lord Herbert trata de mostrar cómo esas cinco verdades están contenidas en todas las religiones y constituyen la verdadera esencia de las mismas, a pesar de toda clase de adherencias debidas a la superstición y a la fantasía. No niega que la Revelación sea capaz de potenciar la religión natural; pero insiste en que la supuesta revelación ha de sentarse ante el tribunal de la razón. Su actitud de recelo hacia el dogma es evidente; sin embargo su intención es, más que la puramente crítica respecto de las diferentes religiones positivas, la de defender la racionalidad de la religión y de una concepción religiosa del mundo.

2. Los platónicos de Cambridge.

La denominación de “platónicos de Cambridge” se debe al hecho de que todos los componentes del grupo al que se aplicó estaban vinculados a la Universidad de Cambridge. Benjamín Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Ralph Cudworth (1617-1688), Nathaniel Culverwell (c. 1618-c. 1651) y Peter Sterry (1613-1672) fueron todos ellos graduados del Emmanuel College, mientras que Henry More (1614-1687) fue graduado del Christ College. Algunos fueron también profesores de su Colegio y todos ellos eran clérigos anglicanos. ¿En qué sentido cabe llamarles “platónicos”?

Sin duda, estaban influidos e inspirados por el platonismo, entendido como interpretación religiosa y espiritualista de la realidad. Pero el platonismo no significaba para ellos simplemente la filosofía del Platón histórico; se identificaba, por el contrario, con toda la tradición metafísica espiritualista desde Platón a Plotino. Además, aunque utilizaban el platonismo en este sentido, refiriéndolo a filósofos

como Platón y Plotino, y aunque se consideraban a sí mismos continuadores de la tradición platónica en el pensamiento contemporáneo, estaban sobre todo interesados en exponer una filosofía religiosa y cristiana en oposición con las corrientes de pensamiento materialistas y ateas más bien que en defender la filosofía de Platón o de Plotino, entre los que, en realidad, no establecían una distinción clara. Especialmente Cudworth era un adversario decidido de Hobbes. Pero aunque Hobbes era su principal enemigo, los platónicos de Cambridge rechazaban también la concepción mecanicista de la naturaleza de Descartes. Quizá no atribuían suficiente importancia a otros aspectos diferentes del pensamiento de Descartes: les parecía que su concepción de la naturaleza era incompatible con una interpretación espiritualista del mundo y que preparaba el camino a la filosofía de Hobbes, más radical.

El Emmanuel College era, en efecto, una institución puritana y un reducto del cristianismo. Sin embargo, los platónicos de Cambridge reaccionaron contra este estrecho dogmatismo protestante. Por ejemplo, Whichcote rechazaba la concepción calvinista (y por así decir, hobbesiana) sobre el hombre. Porque el hombre es imagen de Dios, dotada de razón que es "la luz del señor, encendida por Dios, y que nos conduce a Dios" y no puede ser despreciado o denigrado. Por su parte Cudworth rechazaba la tesis de que algunos estaban predestinados al infierno y al tormento eterno antes de haber cometido culpa alguna. Su conocimiento de los antiguos filósofos y éticos le liberaba del calvinismo en el que había sido educado y que había llevado a la Universidad. Sería erróneo, sin embargo, asegurar que todos los platónicos de Cambridge rechazaban el calvinismo y se habían librado de su influencia. Por ejemplo, Culverwell no lo hizo. Si bien estaba de acuerdo con Whichcote en ensalzar la razón, subrayaba a la vez la aminoración de sus posibilidades y la debilidad de la inteligencia humana, de un modo que descubre claramente el influjo de la teología calvinista. No obstante, puede afirmarse en términos generales que los platónicos de Cambridge no aceptaban de buen grado la denigración calvinista de la naturaleza humana y la subordinación de la razón a la fe. De hecho, no se preocupaban por apoyar ningún sistema dogmático. Se esforzaban más bien en poner de manifiesto los elementos esenciales del cristianismo, y consideraban la mayor parte del contenido de los sistemas protestantes como poco niehos que materia opinable. Con respecto a las diferencias dogmáticas tendían a adoptar un punto de vista tolerante y "amplio" y eran conocidos como "latitudinarios". Esto no equivale a afirmar que rechazaran la idea de las verdades reveladas o que rehusaran admitir "misterios". No eran racionalistas en el sentido moderno de la palabra. Pero se oponían decididamente a la insistencia de doctrinas oscuras cuya relevancia para la vida moral no era clara. Lo esencial del cristianismo, y en realidad de todas las religiones, consistía para ellos en la vida moral. Consideraban las disputas doctrinales y las diferencias sobre el gobierno e instituciones eclesiásticas como de una importancia muy secundaria en comparación con la que tenía llevar una vida sinceramente moral y cristiana. La verdad religiosa

tiene valor sólo si obra a su vez sobre la vida y produce frutos tangibles.

Decir esto no lleva a afirmar implícitamente que los platónicos de Cambridge fueran pragmatistas. Creían en el poder de la razón humana para alcanzar la verdad objetiva acerca de Dios e introducirnos en las leyes morales universales y absolutas. Pero insistían sobre todo en dos puntos: primero, que una intención sincera de llevar una vida moral es condición *sine qua non* para alcanzar un conocimiento verdadero de Dios, y segundo, que las verdades de mayor importancia son, precisamente, las que están en la base de una vida cristiana. Se asemejan, en su desaprobación de las disputas de secta y de las ásperas controversias sobre problemas teóricos oscuros, a aquellos escritores del siglo XIV que se lamentaban de las disputas de las escuelas y de las excesivas preocupaciones por las sutilezas lógicas, con menoscabo de la "única cosa necesaria".

Al mismo tiempo, los platónicos de Cambridge ponían en primer lugar la actitud contemplativa. Es decir, que aunque destacaban la estrecha conexión existente entre pureza moral y acceso a la verdad, elevaban a primer plano la comprensión de la realidad, la aprehensión y contemplación personal de la verdad, anteponiéndolas a la transformación de la realidad.

En otras palabras, su actitud era muy otra de la mantenida por Francis Bacon, que se resumía en la frase "conocer es poder". Demostraban poca simpatía por la subordinación del conocimiento a sus aplicaciones científicas y prácticas. Creían, al revés que Bacon, que era posible alcanzar un conocimiento racional de la realidad suprasensible, conocimiento no susceptible de ser utilizado con fines científicos. Tampoco mostraban demasiada simpatía por la subordinación puritana del conocimiento religioso a fines "prácticos". Más bien, se inclinaban a destacar la idea plotiniana de la conversión de la mente a la contemplación de la realidad divina y del mundo en su relación con Dios. Como han señalado los historiadores, no marchaban de acuerdo con los movimientos empiristas ni religiosos de su país y de su época.

Puede muy bien ser verdad que, como señala Cassirer,[176] existiera una conexión histórica entre el platonismo del Renacimiento italiano y el de los teólogos de Cambridge; pero, como también señala Cassirer, este platonismo de Cambridge se mantuvo aparte de los movimientos dominantes en el panorama del pensamiento filosófico y teológico de Gran Bretaña. Los conimbricenses no fueron ni empiristas ni puritanos. Estaban interesados en defender una interpretación espiritualista del universo como base de una vida moral cristiana. La defensa más elaborada de una tal interpretación del universo se encuentra en la obra de Cudworth *The True Intellectual System of the Universe* (1678). Se trata de una obra monótona, ya que el autor se dedica a exponer detalladamente las opiniones de los distintos filósofos antiguos, en detrimento de una clara exposición de su propia postura. Pero más allá del peso de las citas y exposiciones de los filósofos griegos se dibuja con bastante claridad la figura de Hobbes, a quien Cudworth concibe como el más calificado representante del ateísmo. En oposición a Hobbes, Cudworth sostiene que poseemos de hecho una idea

de Dios. Reduce el materialismo a sensismo, haciendo observar acto seguido que la percepción sensorial no es conocimiento, reafirmando la posición mantenida por Platón en el *Teeteto*. Además, es evidente que tenemos ideas de muchas cosas que no son perceptibles por medio de los sentidos. Esto demuestra que no podemos negar legítimamente la existencia de un ser sólo porque no pueda ser percibido por los sentidos, ni estamos facultados para afirmar que un término que implica connotaciones de un objeto incorporal esté desprovisto de significado. "Si negamos la existencia de lo que no cae dentro del campo de los sentidos corporales, deberíamos negar la existencia, tanto en nosotros mismos como en los demás, de alma o de inteligencia, puesto que no podemos sentirlas ni verlas. Sin embargo, estamos seguros de la existencia de nuestra propia alma, en parte a partir de una conciencia interior de nuestras propias cogitaciones, y en parte por el principio lógico de que nada no puede actuar. Y de otra parte, la existencia de otras almas se nos manifiesta a partir de sus efectos sobre los cuerpos respectivos, sus movimientos, actos y palabras. Así pues, ya que los ateos no pueden negar la existencia de alma o mente en los hombres, aunque nada de esto esté comprendido en el campo de los sentidos externos, no tienen ninguna razón para negar la existencia de una mente perfecta, que dirige el universo, sin la que no puede concebirse de dónde venga la nuestra imperfecta. La existencia de este Dios, al que ningún ojo ha visto ni puede ver, se demuestra plenamente por la razón a partir de sus efectos, que se despliegan en el fenómeno del universo, y de los que somos plenamente conscientes en nuestro interior."[177] Tampoco podemos deducir del hecho de que incluso los teístas admitan la incomprensibilidad de Dios la conclusión de que Dios sea enteramente inconcebible y que el término "Dios" carezca de significado, ya que la afirmación de que Dios es incomprensible significa únicamente que una inteligencia limitada no puede tener una idea adecuada de él, y no que no pueda alcanzar ningún género de conocimiento acerca del mismo. Nosotros no podemos comprender la perfección divina; pero podemos tener la idea de un ser absolutamente perfecto. Esto puede verse de varios modos. Por ejemplo: "qué tenemos una idea o concepción de un ser perfecto es evidente a partir de la noción que tenemos de imperfección, que nos es familiar; la perfección es el patrón y la medida de la imperfección y no la imperfección de la perfección... de modo que la perfección es concebida en primer término, según un orden lógico natural, como la luz antes que la oscuridad, el grado positivo antes que la privación o el defecto de la cualidad".[178] Del mismo modo podemos aplicar este razonamiento a la idea de lo infinito. Además, se suele afirmar que la idea de Dios es una construcción imaginativa, del mismo modo que la idea de un centauro, o que ha sido infundida en las mentes de los hombres por los legisladores y políticos en beneficio de los fines que perseguían. Pero una mente imperfecta y finita no puede haber construido la idea de un ser infinitamente perfecto.

"Si no hubiera Dios, la idea de un ser absoluta o infinitamente perfecto no podría haber sido creada o inventada por políticos, filósofos, poetas, ni ninguna otra clase de

hombres.” [179] “La mayor parte del género humano ha tenido, en todas las épocas, una prolepsis o anticipación en sus mentes de la verdadera y efectiva existencia de tal ser.”[180] Y es posible demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios. Así, “puesto que tenemos una idea de Dios, o lo que es lo mismo, de un ser perfecto, que implica que en el mismo no se da ningún género de contradicciones, necesitará tener algún tipo de entidad, real o posible; pero Dios, si no existe, es posible, luego existe realmente.”[181]

La influencia de Descartes sobre el pensamiento de Cudworth se patentiza en todo lo expuesto sobre la idea de lo perfecto. Cudworth, ciertamente, expone el argumento de distinta manera. Por ejemplo, argumenta que de la nada, nada puede venir, de modo que “si una vez hubiera habido nada, no podría haber sido nunca ninguna cosa”.[182] Por consiguiente, debe haber algo que haya existido desde la eternidad, increado; y este algo debe existir por necesidad de su propia naturaleza. Pero no hay nada que exista necesaria y eternamente salvo un ser absolutamente perfecto. De aquí que o Dios existe o no existe nada. Pero aunque Cudworth emplea varios argumentos, la influencia de Descartes es evidente y Cudworth no consigue negarla. Critica, desde luego, la utilización cartesiana de nuestro conocimiento de la existencia de Dios en un contexto que envuelve a la misma en las brumas de un escepticismo del que ya no podremos escapar. Interpretando las tesis de Descartes en el sentido de que no podemos estar seguros de nada, ni siquiera confiar en nuestra razón, hasta que hayamos demostrado que Dios existe, afirma que la prueba de dicha existencia se hace imposible, ya que presupone el mismo hecho que intentamos deducir; a saber, que podemos confiar en nuestra razón y en los primeros principios de la misma. Pero todo ello no altera el hecho de que Cudworth se inspiró en las obras de Descartes.

Sin embargo, aunque Cudworth estuviera influido, sin ningún género de dudas, por el pensador francés, combatía decididamente la teoría mecanicista del mismo sobre el mundo material. Descartes, según Cudworth, pertenece al número de los que “desprenden de sí un indefinido tufillo de ateísmo mecanicista” por “rechazar, con una confianza ciega, todo género de causalidad final o intencional en la naturaleza y no admitir como filosóficamente válidas otras causas que las materiales y mecánicas”.[183] Cudworth llama a los cartesianos “teístas mecanicistas” y rechaza la aseveración de Descartes de que no podemos pretender alcanzar en el ámbito de la naturaleza, el poder de distinguir los designios de Dios. Que los ojos fueron hechos para ver y los oídos para oír es un hecho del que sólo “por estupidez o por una incredulidad atea puede dudarse”[184]. Ataca asimismo la idea de que los animales son máquinas y atribuye a los mismos almas sensitivas. “Dado que se hace evidente a partir de los fenómenos que los brutos no son meramente máquinas o autómatas sin sentido, no debería prevalecer sobre nosotros la opinión vulgar y el prejuicio general hasta obstaculizar nuestro asentimiento a lo que aseguran la razón y el dictado de la filosofía con toda claridad, y por consiguiente hemos de ver en ellos algo más que

materia”[185].

De este modo, Cudworth rechaza la tajante dicotomía cartesiana entre los mundos material y espiritual. Esto no significa que postulara una continuidad evolutiva entre materia inanimada, plantas, vida sensitiva y vida racional. Por el contrario, negaba que la vida pudiera proceder de la materia inanimada y se oponía a la explicación hobbesiana de la conciencia y del pensamiento, formulada en términos materialistas. “No hay nada en el cuerpo ni en la materia salvo magnitud, forma, situación y movimiento o reposo; ahora bien, es matemáticamente seguro que estos aspectos, aun combinándose entre sí, nunca pueden dar lugar a vida o pensamiento, ni siquiera fingirlos”[186]. Por otra parte, el alma racional del hombre es inmortal por naturaleza, mientras que las almas sensitivas de los animales no lo son. Hay por consiguiente diferencias esenciales de grado en su naturaleza. “Hay una escala de entidades y perfecciones en el universo, entidades y perfecciones que están una sobra otra, y la producción de entes no es posible por vía de ascensión de lo inferior a lo superior, sino por vía de descenso de lo más alto a lo más bajo”[187]. Pero precisamente porque existen estos varios grados de perfección en la naturaleza no podemos establecer una única división entre la esfera espiritual de un lado y la material de otro, desterrando del ámbito de esta última toda causalidad final, e interpretando los fenómenos vitales que se dan en ella en términos puramente mecanicistas.

Henry More muestra una hostilidad aún más pronunciada hacia el dualismo cartesiano. Siendo joven, había sido un ferviente admirador de Descartes. Así, en una carta a Clerselier, escrita en 1655, afirma no sólo que el cartesianismo es útil para alcanzar el nivel más alto de toda la filosofía, a saber, el religioso, sino también que el razonamiento y el método de demostración de las verdades referentes a Dios y al hombre son más sólidos si se basan en los principios cartesianos. En realidad —dice— si se exceptúa tal vez el platonismo, no hay ningún sistema filosófico que cierre tan sólidamente el paso al ateísmo como el cartesianismo rectamente entendido[188]. Pero en su *Enchiridion metaphysicum* (1671) More describe la filosofía de Descartes como enemiga de la fe religiosa. Al inclinarse al misticismo y a la teosofía, encontraba repugnante el intelectualismo de Descartes. La idea de un mundo material tajantemente separado de la realidad espiritual y que consistía en extensión, adecuadamente tratable en términos matemáticos, se había hecho inaceptable para un hombre que consideraba a la materia penetrada por vitalidad, por alma. En la naturaleza, según More, percibimos la actividad creadora del alma del mundo, un principio dinámico y vital que no ha de identificarse con Dios, pero que opera como instrumento divino. Cudworth habla también de una “naturaleza plástica” que, como instrumento de Dios, es el agente inmediatamente productor de efectos naturales. Con palabras diferentes, tanto Cudworth como More volvían la espalda a la interpretación cartesiana de la naturaleza y a sus consecuencias, y reinstauraban una filosofía de la naturaleza del tipo de las que fueron comunes en la época renacentista.

Todo lo dicho acerca de la tesis de Cudworth según la cual la idea de lo perfecto

es anterior a la idea de la imperfección, pone de relieve con bastante claridad su oposición al empirismo. De hecho no vacila en sostener que: la afirmación de que la mente humana es originariamente “una mera plana o pliego de papel en blanco que no tiene nada impreso en ella, sino que es impresa por los objetos de la sensación”[189], implica que el alma humana es generada de la materia o que no es “sino una cualificación superior de la misma”[190]. More interpreta, desde luego, la afirmación de referencia en el sentido de que la mente no es más que recipiente pasivo de impresiones sensoriales. Pero en sus escritos aclara que intenta refutar el principio empirista incluso en su sentido más amplio. Así, en el *Treatise Concerning eternal and immutable Morality*[191] declara que se dan dos tipos de “cogitaciones perceptivas”. El primer tipo comprende las percepciones pasivas de la psique, que pueden ser sensaciones o imágenes (o fantasmas). El otro tipo abarca “percepciones activas que nacen de la misma mente sin intervención del cuerpo”[192]. Y llama a estas últimas “concepciones de la mente” o *noémata*. En ellas se incluyen no sólo ideas como las de justicia, verdad, conocimiento, virtud y vicio sino también proposiciones del tipo “ningún ente puede ser y no ser al mismo tiempo” o “de la nada, nada puede venir”. Estas concepciones de la mente no son abstraídas de los fantasmas por ningún entendimiento agente (opinión según Cudworth erróneamente atribuida a Aristóteles). La idea de que se forman de este modo proviene del hecho de que son “comúnmente provocadas o reveladas ocasionalmente por la solicitación de objetos externos, que llaman a la puerta de nuestros sentidos”[193] y los hombres no han acertado a distinguir entre la ocasión exterior de que surjan estas concepciones y su causa activa productora. En realidad, “surgen del vigor innato y de la actividad de la misma mente”[194] que es una imagen que tiene su origen en la mente divina. Estas ideas virtualmente innatas han sido impresas por Dios en la mente humana, y por medio de ellas conocemos no sólo objetos inmateriales y verdades eternas sino también cosas materiales. No se trata con esto de negar el importante papel que juegan los sentidos y la imaginación en nuestro conocimiento de las cosas materiales. Pero la sensación no puede proporcionarnos un conocimiento de la esencia de ninguna cosa ni de ninguna verdad científica. No podemos alcanzar un conocimiento científico del mundo material sino por medio de la actividad de la mente que produce “concepciones” desde el interior de sí misma en virtud de una facultad dada por Dios. El criterio distintivo de la verdad teórica es la “claridad de las aprehensiones mismas”[195]. “Las concepciones intelectualmente claras son necesariamente verdaderas, porque son entidades reales”[196]. Cudworth acepta por consiguiente el criterio cartesiano de verdad (claridad y distinción de la idea) pero rechaza la utilización de la hipótesis del “genio maligno” y el artificio empleado por Descartes para escapar a la posibilidad de error y a la decepción. Es verdad que los hombres se engañan a veces e imaginan que comprenden claramente lo que en realidad no comprenden. Pero —dice Cudworth— ello no nos autoriza a concluir que nunca

puedan estar seguros de que comprenden algo. Del mismo modo podríamos concluir que "puesto que en nuestros sueños pensamos que tenemos sensaciones claras, no podemos estar seguros, cuando estamos despiertos, de que vemos cosas que existen realmente"[197]. Como se ve, Cudworth consideraba absurdo sugerir que la vida real pudiera ser un sueño.

Por consiguiente, nuestra mente puede percibir esencias eternas y verdades inmutables. Y puede hacerlo, como hemos dicho ya, porque tiene su origen en y depende de la mente eterna "que aprehende en sí misma las firmes e inmutables relaciones de todas las cosas y sus realidades"[198]. Puede, por tanto, distinguir los principios y valores morales eternos. Dios y el diablo, lo justo y lo injusto, no son concepciones relativas como pensaba Hobbes. Son posibles distintos grados de comprensión de los principios y valores morales, pero éstos son en sí mismos absolutos. Cudworth no experimentaba ninguna simpatía por la opinión, que él circunscribe a Descartes, de que las verdades morales y otras verdades eternas están sujetas a la omnipotencia divina y son, por tanto, variables en principio. Llega hasta decir que "si alguien deseara convencer al mundo de que Cartesius, a pesar de su pretensión de demostrar la existencia de Dios, no era más que un teísta hipócrita o personificaba al ateo disfrazado, no podía estar mejor justificado en su pretensión que apoyándose en sus escritos, ya que en ellos trata simplemente de destruir a Dios, haciendo que uno de sus atributos anule y devore al otro; voluntad infinita y poder, comprensión infinita y sabiduría"[199].

Esta fe en el poder de la mente para discernir las verdades inmutables, que llevan en sí mismas su veracidad y que están en cierto modo impresas en la mente, era compartida por otros platónicos de Cambridge. Por ejemplo, Whichcote habla de "verdades de primera inscripción" de las que tenemos conocimiento por la iluminación de una "primera impresión". "Porque Dios hizo al hombre a ellas (a las verdades morales de primera inscripción) y las inscribió en el corazón de los hombres antes de manifestárselas en el Sinaí, antes de grabarlas en las tablillas de piedra, antes de que fueran escritas en nuestras Biblias. Dios hizo al hombre a ellas, labró su ley en los corazones de los hombres, y entretejió los principios de nuestra razón... (Poseemos) principios que son *concreados*... Los objetos del conocimiento natural o de primera impresión en el corazón del hombre por Dios se reconocen como verdades tan pronto como son propuestos"[200]. Así, por ejemplo, los principios de reverencia a Dios y los principios fundamentales de justicia. Del mismo modo, Henry More, en su *Enchiridion ethicum* (1668) enumera 23 principios morales a los que denomina *noémata vioralia*, y que, según él, son "producto de esta facultad que denominamos con justeza *nous*"[201] y su veracidad es inmediatamente evidente. La primera de ellas es que "bien es aquello que es agradable, placentero y conveniente a alguna vida perceptiva, o a un determinado nivel de esta vida, y que es acorde con la conservación del percipiente"[202]. Otra es que "el bien ha de ser escogido, el mal debe ser evitado. El mayor bien es preferido al menor, mientras que un mal menor ha

de ser tolerado si con ello se evita otro mayor”[203]. Pero evidentemente More no pensaba que su lista de 23 principios fuese exhaustiva puesto que habla de “estas proposiciones y otras similares”[204]. Esta enumeración de una larga serie de principios “innegables” emparenta a More con Lord Herbert de Cherbury y se adelanta al procedimiento de la “escuela escocesa”.

Los platónicos de Cambridge no mostraban mucha simpatía por los movimientos filosóficos y religiosos dominantes en su país en aquel tiempo. Aunque no negaban el papel importante que desempeña la experiencia en el conocer humano, no eran partidarios del concepto restringido y estrecho de experiencia que comenzaba a abrirse paso, caracterizando lo que solemos llamar “empirismo”. Y aunque estaban lejos de repudiar la ciencia, no demostraban mucha comprensión de los progresos y métodos de la física matemática de su época. Tendían más bien a volver a concepciones filosóficas de la naturaleza de tipo “platónico” que a intentar una síntesis de física y metafísica. Por otra parte su devoción por un humanismo de signo platónico y cristiano les llevaba a mantenerse apartados de las controversias teológicas de la época, y a adoptar una actitud crítica con relación a las mismas. Por todo ello es fácil de comprender que su influencia fuese relativamente escasa, sobre todo si tenemos en cuenta que, por otra parte, la exposición de sus ideas tenía un escaso atractivo literario. Esto no quiere decir que su influencia fuera nula. Por ejemplo, More en su *Enchiridion metaphysicum* sostenía que la interpretación geométrica de la naturaleza al modo cartesiano llevaba a la idea de un espacio absoluto, indestructible, infinito y eterno. Sin embargo estos atributos no pueden serlo de ningún ente material. Por consiguiente el espacio absoluto debe concebirse como una realidad inteligible que es una como sombra o símbolo de la presencia e inmensidad divinas. More intentaba ante todo demostrar que la interpretación matemática de la naturaleza, que separaba lo corporal de lo espiritual, llevaba lógicamente al punto de unión de lo uno con lo otro; en otras palabras, estaba interesado principalmente en desarrollar un *argumentum ad hominem* contra Descartes; pero su argumento parece haber influido sobre la concepción newtoniana del espacio. Por otra parte, Shaftesbury, del que nos ocuparemos en relación con los éticos, estaba, sin ningún género de dudas, influido por platónicos conimbricenses como Cudworth, More y Whichcote. También es cierto que, a pesar de ello, los platónicos conimbricenses permanecen separados del movimiento filosófico de mayor importancia de la época, es decir, del empirismo.

3. Richard Cumberland.

La teoría de los principios e ideas innatas fue criticada por Richard Cumberland (1632-1718), que murió siendo obispo de Peterborough. En la introducción a su *De legibus naturae* (1672), aclara que, en su opinión, constituye una esquematización inadmisible postular simplemente la existencia de ideas innatas para defender el orden moral. Constituye, según él, un procedimiento recusable construir una religión y una moralidad naturales sobre una hipótesis rechazada por la mayor parte de los filósofos. Pero aunque Cumberland rechazaba las teorías de los Platónicos de Cambridge sobre las ideas innatas, compartía el celo de Cudworth en refutar la filosofía de Hobbes. Las leyes naturales, en su sentido moral, eran para Cumberland "proposiciones de veracidad inmutable, que dirigen nuestras acciones voluntarias en la opción entre el bien y el mal; e imponen una obligatoriedad a las acciones exteriores incluso aunque no existan leyes civiles y dejando aparte todo género de consideraciones posibles acerca de los pactos que dan lugar al gobierno civil"[205]. Por lo tanto la ley moral no depende de la ley civil o de la voluntad del soberano y la palabra "bien" tiene un significado objetivo, designando lo que preserva, desarrolla y perfecciona las facultades de una o más cosas. Pero el punto que destacaba particularmente Cumberland es que el bien de cada individuo es inseparable del de los demás. Porque el hombre no es, como sostenía Hobbes, un átomo humano, completa e invariablemente egoísta, sino un ser social que posee también inclinaciones altruistas y bondadosas. No hay, por tanto, ninguna contradicción entre la promoción del bien propio y la del bien común. En realidad, el bien común comprende en sí mismo el bien de los individuos. Se desprende por tanto que "el bien común es el supremo bien"[206]. Y la ley natural prescribe las acciones que favorecen el bien común "y por medio de las cuales, únicamente, puede alcanzarse la felicidad completa de los individuos concretos"[207].

Cumberland no expone sus ideas de un modo muy preciso. Pero por considerar como ley suprema y determinante de todas las demás reglas morales la promoción del bien común ha sido considerado como un precursor del utilitarismo. Debe señalarse, no obstante, que la promoción del bien común incluía, en su opinión, no sólo la promoción de la bondad y del amor a los otros, sino también del amor a Dios, ya que la perfección de nuestras facultades, aunque Cumberland no defina la "perfección", incluye en su pensamiento la apropiación y expresión consciente de nuestra relación con Dios. Además la ley de la bondad es en sí misma una expresión de la voluntad divina y está dotada de coactividad, aunque el amor desinteresado a Dios y a los hombres proporciona un motivo de obediencia a la ley superior al que surge de una consideración de las sanciones.

Ante el énfasis que por lo general y con plena justificación se pone en el desarrollo del empirismo en la filosofía británica, era conveniente que no

olvidáramos la existencia de filósofos como los Platónicos de Cambridge y como Richard Cumberland, ya que representan lo que el profesor J. H. Muirhead ha dado en llamar la “tradición platónica en la filosofía anglosajona”. Si queremos utilizar el término “idealismo” en un sentido más amplio que el marxista, podemos considerar a los platónicos de Cambridge y otros pensadores afines como representantes de una fase de la tradición idealista de la filosofía inglesa, tradición que halla su expresión culminante (combinada con el empirismo) en las obras de Berkeley y que floreció en la última época del XIX y primeras décadas del XX. En el continente europeo suele suponerse que la filosofía británica es por naturaleza empirista de un modo constante, y que tiende incluso al naturalismo. Por tanto, era necesario traer a colación la existencia de otra corriente histórica para formarnos una opinión más exacta sobre el desarrollo del pensamiento británico.

Capítulo 4
John Locke I

1. Vida y obras.

Locke nació en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Su padre era funcionario judicial; el hijo se educó en su propia casa hasta que fue enviado, en 1646, a la Westminster School, en la que permaneció hasta 1652. Ese año ingresó en la Universidad de Oxford, como alumno de la Christ Church. Después de obtener allí los grados necesarios, fue nombrado profesor en el citado colegio en 1659, desempeñando al año siguiente de modo sucesivo los cargos de Lector de Griego y de Retórica, así como el de Censor de Filosofía moral.

Cuando Locke empezó a estudiar filosofía en Oxford, se encontró con que imperaba allí una forma degenerada y bastante petrificada de escolasticismo, hacia la que concibió una gran aversión, considerándola como "perdida" en términos oscuros y problemas rebuscados. Sin ninguna duda, igual que otros pensadores renacentistas y modernos que se rebelaron contra el escolasticismo aristotelista, estaba más influido por él de lo que creía; pero su interés por la filosofía se despertó a raíz de la lectura de Descartes y no de lo que aprendió en Oxford. Locke no fue nunca un cartesiano, pero experimentó la influencia de Descartes en muchos puntos y, en todo caso, los escritos del último sirvieron para mostrarle que es posible tener un pensamiento claro y ordenado tanto dentro de la esfera de la filosofía como fuera de ella.

Los estudios de Locke en Oxford no se limitaron a la filosofía. Amigo de Sir Robert Boyle y de su círculo, se interesó por la física y la química y estudió también medicina, aunque sólo en una fecha tardía (1674) obtuvo su título médico y licencia para practicar la medicina. Sin embargo, no practicó la misma con regularidad profesional, ni continuó su vida académica en Oxford. En cambio, se vio envuelto en no poca medida en los acontecimientos públicos. En 1665 abandonó Inglaterra como secretario de una embajada al elector de Brandeburgo, presidida por Sir Walter Vane. Dos años más tarde, después de su vuelta a Inglaterra, entró al servicio de Lord Ashley, más tarde primer conde de Shaftesbury, actuando como médico de cabecera de su patrón y tutor del hijo de éste. Pero Shaftesbury tenía en una más alta estima las facultades de Locke; y cuando se convirtió en Lord Canciller en. 1672, nombró a su protegido secretario para la presentación de beneficios eclesiásticos. En 1673 Locke

fue nombrado secretario del Consejo de Comercio y Agricultura; pero al sufrir la fortuna política de Shaftesbury un serio revés, Locke se retiró a Oxford, donde conservaba aún su lectorado en la Christ Church. Sin embargo, su mala salud le obligó a ir en 1675 a Francia, en donde permaneció hasta 1680. Durante este período mantuvo contactos con cartesianos y anticartesianos, y sufrió el influjo de Gassendi.

A su vuelta a Inglaterra Locke volvió a entrar al servicio de Shaftesbury. Pero éste se vio complicado en una conjura urdida contra el rey Jaime II, entonces duque de York, y obligado a refugiarse en Holanda, donde murió en enero de 1683. Locke, creyendo amenazada su propia seguridad, huyó a Holanda en otoño del mismo año. Carlos II murió en. 1685, y el nombre de Locke fue inscrito en la lista de las proscripciones del nuevo Gobierno, a causa de la rebelión de Monmouth. Vivió bajo nombre supuesto, y no se decidió a volver a Inglaterra ni aun después de haber sido borrado su nombre de la lista. Sin embargo, existían proyectos tendentes a colocar en el trono de Inglaterra a Guillermo de Orange, y Locke estaba al corriente de ellos. De modo que poco después de la revolución de 1688, que asentó al holandés en el trono de Inglaterra, volvió a su país.

Por razones de salud, renunció al cargo que se le ofreció de embajador ante el elector de Brandeburgo; pero aceptó un puesto de menor categoría en Londres, hasta que se retiró en 1691 a Oates, en Essex, donde vivió como huésped de la familia Masham, aunque desde 1696 hasta 1700 sus deberes como comisario de Comercio le obligaron a pasar parte del año en la capital. Murió en octubre de 1704, mientras Lady Masham le leía los Salmos. Lady Masham era, por cierto, hija de Ralph Cudworth, el platónico de Cambridge, con el que Locke había trabado conocimiento y alguna de cuyas tesis miraba con simpatía.

La primera obra de Locke fue su *An Essay Concerning Human Understanding*[208] (*Ensayo sobre el entendimiento humano*). En 1671, en medio de una viva discusión filosófica con un grupo de amigos, tuvo la idea de que no podrían profundizar en los temas tratados hasta que no examinaran las posibilidades de la inteligencia y vieran "para tratar con qué clase de objetos está preparado nuestro entendimiento"[209]. Locke preparó un trabajo sobre el tema, que formó el núcleo de las dos primeras redacciones del *Ensayo*. Continuó trabajando sobre este tema a lo largo de los años siguientes, y publicó la primera edición del mismo en 1690 (que fue precedida en 1688 por la publicación de un resumen en francés en la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc). Otras tres ediciones se publicaron a lo largo de la vida de Locke. En 1690 apareció su otra obra *Two Treatises of Civil Government*. En el primero atacaba la teoría del derecho divino de los reyes, defendida por Sir Robert Filmer, y en el segundo desarrollaba, sus propias tesis. Según el prefacio de Locke a sus *Tratados* el motivo de escribir los mismos era justificar la revolución de 1688 y exponer la legitimidad del título de Guillermo de Orange para ocupar el trono de Inglaterra. Pero esto no quiere decir que haya concebido apresuradamente los principios políticos para que se ajusten a este fin práctico. Por el contrario, su teoría

política constituye uno de los documentos más importantes de la historia del pensamiento liberal, del mismo modo que el Ensayo es uno de los más importantes textos de la historia del empirismo.

En 1693 Locke publicó *Some Thoughts Concerning Education*, y en 1695 *The Reasonableness of Christianity*. En 1689 publicó en latín, y anónimamente, su primera Carta sobre la tolerancia, seguida, en 1690 y 1693 respectivamente, por otras dos cartas sobre el mismo tema. Una cuarta carta apareció, incompleta, en 1706, junto con la disertación de Locke sobre los milagros, su análisis de las tesis de Malebranche, según las cuales vemos todas las cosas en Dios, el trabajo incompleto sobre el funcionamiento del entendimiento, sus memorias de Shaftesbury y algunas cartas. Otras obras suyas han visto la luz con posterioridad.

2. La Moderación y el sentido común de Locke.

Locke, como se deduce con toda claridad de sus escritos, era un hombre profundamente moderado. Era empirista, en el sentido de que creía que todo el material de nuestro conocimiento nos viene dado por percepción sensorial o por introspección. Pero no lo era si eso implica pensar que podemos conocer únicamente representaciones de los sentidos. Era racionalista en el sentido de creer que todas las opiniones y creencias debían comparecer ante el tribunal de la razón y disgustarle que los juicios emocionales y sentimentales suplantaran a los juicios racionalmente fundados, pero no en el sentido de negar la existencia de una realidad espiritual o de orden sobrenatural o la posibilidad de una revelación divina de verdades que, mientras no fueran contrarias a la razón, estaban sobre ella, y que no podían ni ser descubiertas únicamente por la razón ni enteramente comprendidas una vez reveladas. Rechazaba el autoritarismo en todos los terrenos, en el intelectual y en el político, y fue uno de los primeros expositores del principio de tolerancia. Pero estaba también lejos de ser partidario de la anarquía y reconocía la existencia de límites en la aplicación de este principio. A pesar de ser creyente, no sentía ninguna inclinación por el fanatismo o el celo intemperante. No se encuentran en él brillantes extravagancias ni relampagueos de genio; por el contrario, nos topamos con la ausencia de posturas extremas y la presencia del sentido común.

Algunos comentaristas han criticado lo que consideran sobreestimación del elemento de “sentido común” en Locke. Es verdad, por ejemplo, que su tesis de un sustrato oculto en las cosas no constituye una hipótesis del sentido común si por tal

entendemos un punto de vista espontáneamente mantenido por un hombre ajeno a la filosofía. Pero cuando hablamos del sentido común lockiano no pretendemos decir que su filosofía sea la expresión del punto de vista que espontáneamente se inclina a mantener el hombre común, sino más bien que Locke intentó reflexionar sobre la experiencia común y analizarla, que no perseguía la originalidad, con vistas a producir teorías rebuscadas o interpretaciones brillantes, pero unilaterales de la realidad, y que las teorías que mantenía estaban, en su opinión, dictadas por la reflexión racional acerca de la experiencia común. A los que esperan de un filósofo paradojas y nuevos "hallazgos" les parece, irremediablemente, pedestre y poco interesante. Pero produce siempre la impresión de ser un pensador honrado. Al leerle, nadie se siente obligado a preguntarse si es posible que creyera lo que estaba diciendo.

En sus obras, Locke emplea un inglés corriente, aparte de unos cuantos términos técnicos, y, en este sentido, puede decirse que es fácil seguirle. Pero en el *Ensayo*, los términos no se emplean siempre en el mismo sentido, lo que hace difícil comprenderle. En su "Epístola al lector", Locke pone en conocimiento de éste que el *Ensayo* estaba "escrito a trozos sueltos, y reasumido de nuevo después de largos intervalos de abandono, cuando mi estado de ánimo y la situación lo permitían". Esto sirve de explicación de sus defectos de plan y de su tendencia a la repetición ya que "el modo en que ha sido escrito, a golpes, y los muchos intervalos largos de interrupción dan lugar a algunas repeticiones". Locke mismo explica las razones que le movieron a dejar el resultado tal y como está. "Pero a decir verdad, soy demasiado perezoso o estoy demasiado ocupado para abreviarlo." Debía, sin embargo, haber aclarado algunas inconsistencias importantes y fijado de un modo más preciso el significado de ciertos términos. Por ejemplo, unas veces habla como si el objeto del conocimiento fueran nuestras ideas y las relaciones entre las mismas y, en este sentido, define la idea como el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Pero otras da por supuesto que conocemos directamente algunas cosas, por lo menos. Con otras palabras: unas veces asume una posición representacionista en cuanto al conocimiento, y otras, en cambio, participa de la concepción opuesta. Asimismo en los pasajes en los que habla de las ideas universales se percibe el eco de varias corrientes de pensamiento. Unas veces habla a la manera nominalista, otras se inscribe en lo que los escolásticos llaman "realismo moderado", con la consecuencia de que bajo la sencillez y claridad que presentan *prima facie* los escritos de Locke se oculta una dosis considerable de confusión y ambigüedad. No se trata de que Locke fuera incapaz de clarificar esta oscuridad de pensamiento; él ha explicado lo que sin duda constituye la verdadera razón de esta ambigüedad, a saber, que se sentía demasiado perezoso, o estaba demasiado ocupado, para clarificarla.

3. La finalidad del Ensayo.

Hemos visto cómo Locke emprende la tarea de iniciar una investigación sobre el entendimiento humano. Desde luego, otros filósofos anteriores habían reflexionado y escrito sobre el tema. En el mundo griego, tanto Platón como Aristóteles, así como los escépticos, aunque éstos desde diferente punto de vista. San Agustín había reflexionado sobre el conocimiento, y los principales filósofos de la Edad Media se ocuparon del mismo en relación con diversas cuestiones. En la filosofía renacentista posterior, Descartes se había ocupado del problema de la certeza, y en Inglaterra, Francis Bacon y Hobbes habían escrito también sobre el conocimiento humano. Pero Locke fue realmente el primer filósofo que consagró su obra fundamentalmente a una investigación sobre el entendimiento humano, su alcance y sus límites.

Y podemos decir que el destacado lugar que ocupa la teoría del conocimiento en la filosofía moderna se le debe en gran parte, aunque fuera la influencia de Kant la que llevó a esta rama de la investigación filosófica a invadir el campo total de la filosofía, al menos entre los pensadores que más o menos abiertamente se adhirieron a la postura del pensador alemán. Sin embargo, el mero hecho de que Locke dedicara un tratado de gran extensión a una investigación sobre el entendimiento humano reviste una peculiar importancia.

Ya hemos visto que en la "Epístola al lector" que abre el Ensayo Locke dice que consideraba necesario investigar cuáles son los objetos para tratar con los cuales está capacitado nuestro entendimiento. Es comprensible que se planteara tal cuestión, ya que pensaba que los hombres dedican con frecuencia sus energías intelectuales a abordar problemas que la inteligencia humana no puede resolver, y que este proceder constituye una fuente de escepticismo que recae sobre los demás problemas. Si limitamos nuestra atención al campo que cae dentro del alcance del intelecto humano, nuestro conocimiento hará progresos y habrá menos motivos para el escepticismo. Pero aunque es comprensible que se planteara esta cuestión, el modo de formularla es desafortunado. Porque podemos preguntarnos ¿de qué manera podemos distinguir entre los objetos de los que es capaz la mente de ocuparse y los que no, sin salimos precisamente del campo que puede abarcar ésta? O bien, se puede también plantear la misma objeción de este otro modo: si podemos mencionar algún objeto del que la inteligencia humana es incapaz de ocuparse, ¿no establecemos de esta manera implícitamente que la inteligencia es capaz de decir algo acerca de él y por lo tanto de "tratar de él" en un cierto grado?

Por otra parte, Locke define las ideas como "todo lo que mientan las palabras fantasma, noción, especie y cualesquiera otras semejantes que designen algo en lo que la mente pueda utilizarse, pensándolo".[210] Aquí parece decirnos que los objetos de la mente son ideas. Y parece asimismo que la mente estaría capacitada para tratar con todos sus objetos. Por consiguiente, no podríamos decir con qué clase de objetos

no está preparada la mente para tratar. Pues, de lo contrario, tendríamos ideas de esos objetos, y en este caso podríamos tratar de ellos, puesto que las ideas se definen como aquello acerca de lo cual puede utilizarse la inteligencia, pensándolo. En su introducción al Ensayo, Locke declara que se propone “inquirir sobre el origen, certeza y alcance del conocimiento humano, así como sobre los fundamentos y grados de la confianza, la opinión y el asentimiento”.[211] De este modo, no establece una distinción clara entre la cuestión psicológica del origen de nuestras ideas y otras cuestiones epistemológicas tales como la naturaleza del conocimiento cierto y el fundamento suficiente de la “opinión”. Pero era difícil esperar que se produjera tal distinción en su época. Antes de hablar del método que propone, señala que vale la pena “investigar sobre los límites entre opinión y conocimiento, y examinar por qué medios, en las materias sobre las cuales no tenemos conocimientos ciertos, debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras creencias”[212]. Nos hallamos ante un programa más o menos epistemológico. Pero el primer punto del método de investigación que Locke propone a continuación es “investigar sobre el origen de las ideas, nociones o como quiera que queramos llamarlas, que observamos y que tenemos conscientemente en nuestra mente; así como sobre los diferentes modos por los que el entendimiento llega a estar provisto de los mismos”[213]. Aquí, estamos, en cambio, ante una investigación de carácter psicológico.

Esta investigación sobre nuestras ideas ocupa los libros primero y segundo del Ensayo. En el primer libro, critica Locke la teoría de las ideas innatas, mientras que en el segundo expone sus propias teorías acerca de nuestras ideas, su origen y naturaleza. Pero, como es de esperar cuando se definen las ideas como todo lo que constituye el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, la reflexión acerca de las ideas es a veces reflexión sobre nuestras ideas de las cosas, convirtiéndose en cambio en otras en reflexión sobre las cosas de las que tenemos ideas.

En el tercer libro trata de las palabras. Este libro guarda una estrecha relación con el anterior ya que “las palabras, en su significación primaria o inmediata no significan sino las ideas en la mente del que las usa”[214]. Las ideas representan, pues, las cosas y las palabras significan ideas.

El segundo y tercer puntos del método de Locke consisten, respectivamente, en “mostrar que conocemos el conocimiento que hemos tenido por medio de esas ideas; así como su certeza, evidencia y extensión” e “inquirir la naturaleza y fundamento de la creencia u opinión”[215]. Estos temas, conocimiento y opinión, constituyen el contenido del cuarto libro.

4. La crítica de la teoría de las ideas innatas.

Para preparar el terreno a la teoría empirista del conocimiento, Locke refuta ante todo la teoría de las ideas innatas. Concibe esta teoría como una doctrina que sostiene que "hay en el entendimiento ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, , caracteres como estampados en la mente humana, que el
alma recibe con su primer ser y que trae consigo al mundo"[216]. Algunos de esos principios tendrían carácter especulativo; asi, por ejemplo, las proposiciones: "lo que es, es" y "una misma cosa no puede ser y no ser". Otros tendrían carácter práctico, o lo que es lo mismo, moral. En el curso de su crítica de esta teoría, Locke menciona explícitamente la teoría de Lord Cherbury sobre las "nociones comunes"[217], pero asegura que consultó el *De veritate* "cuando ya había escrito esto" (la parte anterior de su crítica). De aquí que no se propusiera de modo específico atacar las tesis de Lord Herbert de Cherbury. Pero no nos dice tampoco que filósofo o filósofos tenía presentes cuando emprendió su crítica de las ideas innatas. Sus observaciones acerca de que esta teoría es "una opinión establecida entre muchos hombres" y que "no hay nada que sea más comúnmente tenido por cierto" sugieren que tal vez escribía simplemente en términos generales contra la teoría en cuestión, sin dirigir su crítica contra ningún individuo en particular, p. ej. contra Descartes, ni contra un grupo determinado o escuela, como los platónicos de Cambridge, sino incluyendo de modo general a todos los posibles defensores de la teoría.

El principal argumento, según Locke, que se suele aducir en favor de esta teoría es el consentimiento universal. Puesto que todos los hombres están de acuerdo en la validez de determinados principios especulativos y prácticos, se deduce necesariamente —dice esta argumentación— que tales principios están originariamente impresos en la mente de los hombres y que ésta los trae al mundo consigo "de un modo tan necesario y actual como sucede con otras facultades que le son inherentes"[218].

Contra esta tesis arguye Locke, en primer lugar, que si fuera verdad que todos los hombres están de acuerdo en un cierto número de principios, esto no probaría nada, puesto que caben otras explicaciones de esta aceptación universal. En otras palabras, si el acuerdo de la humanidad acerca de la veracidad de tales principios puede explicarse sin necesidad de introducir la hipótesis de las ideas innatas, la hipótesis es superflua y debe aplicarse el principio de economía. Locke, por supuesto, estaba convencido de que el origen de todas nuestras ideas puede explicarse con facilidad sin tener que recurrir a las ideas innatas, y por esta razón estaba dispuesto a rechazar la teoría.

En segunda lugar, Locke argumentaba que carece de valor el hecho aducido en favor de las Ideas innatas, ya que no existe en realidad acuerdo universal alguno acerca de la veracidad de ningún principio. Los niños y los idiotas tienen mente, pero

no tienen conocimiento del principio de que una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser, conocimiento que debería producirse en ellos si tal principio fuese innato. “No puede decirse que haya en la mente ninguna proposición que nunca se haya conocido, de la que no se haya sido consciente nunca”[219]. Además “un gran número de personas iletradas o salvajes pasan muchos años, incluso después de alcanzar la edad de la razón, sin pensar nunca en estas y otras proposiciones semejantes”[220]. Los principios generales de orden especulativo son “rara vez mencionados en las chozas de los indios, y se pueden encontrar aún menos en los pensamientos infantiles”[221]. En cuanto a los principios prácticos morales “será difícil citar ninguna regla moral que pueda pretender un asentimiento tan general como ‘lo que es, es’ o ser tan manifiestamente cierta como la imposibilidad de que una misma cosa sea y no sea”[222]. ¿Dónde está esa regla moral que obtiene el asentimiento de todos los hombres? Los principios morales de justicia y de buena fe contractual parecen ser los más generalmente extendidos. Pero es difícil creer que los que infringen habitualmente estas normas las hayan recibido desde su nacimiento como principios innatos. Puede responderse que estas personas asienten en sus mentes a lo que contradicen con sus actos. Pero “yo he pensado siempre que las acciones de los hombres son las mejores intérpretes de su pensamiento”[223]. Y “es muy extraño y poco verosímil suponer que existen principios innatos de carácter práctico que se agotan en la contemplación”[224]. Tenemos, desde luego, tendencias naturales; pero eso no es lo mismo que ideas innatas. Si los principios morales fueran realmente innatos no encontraríamos las diferencias que de hecho encontramos en las concepciones morales y en los comportamientos de los hombres en las diferentes sociedades y épocas.

Puede objetarse que todo esto presupone que los principios, para ser innatos, han de ser aprehendidos conscientemente desde el comienzo de la vida y que esta presuposición es gratuita; los principios pueden ser innatos no en el sentido de que los niños de pecho los aprehendan conscientemente, sino de que son aprehendidos al llegar al uso de razón; incluso pueden ser innatos sólo en el sentido de que en el caso de que y cuando un hombre llegue a comprender el significado de los términos fundamentales, verá necesariamente la veracidad de la proposición en cuestión. Si aprehender la veraciclad de un principio cuando uno alcanza la edad de la razón significa aprehender su veracidad cuando uno alcanza una determinada edad, Locke cree que no hay ningún principio que los hombres aprehendan de modo necesario cuando han pasado un cierto tiempo en este mundo. En realidad pensaba que hay hombres que no aprehenden ningún tipo de principios abstractos. En cuanto a la opinión de que pueda llamarse innatas a un tipo de proposiciones tales que su veracidad es percibida cuando se conoce el significado de sus términos, Locke no niega que existan proposiciones de este género, pero rehúsa admitir que haya ninguna razón para llamarlas “innatas”. Si el asentimiento inmediato a una proposición una vez que los términos son comprendidos es un signo cierto de que la proposición fuera

un principio innato, las personas “estarían llenas de principios innatos”[225], y habría “legiones de principios innatos”[226]. Además, el hecho de que el sentido de los términos haya de ser aprendido y de que tengamos que adquirir las ideas fundamentales es una señal segura de que las proposiciones en cuestión no constituyen principios innatos.

Si, por lo tanto, tomamos “innato” en el sentido de explícitamente innato, Locke objeta que todas las evidencias muestran que no hay ninguna clase de principios explícitamente innatos. Si, por el contrario, “innato” se toma en el sentido de implícita o virtualmente innato, Locke pregunta qué quiere decirse exactamente con eso. “Es difícil concebir qué quiere decirse cuando se afirma que un principio está impreso en nuestro entendimiento de modo implícito, salvo que se quiera decir que la mente es capaz de comprender y asentir con firmeza a las proposiciones en cuestión”[227]. Pero nadie niega que la gente sea capaz de comprender y asentir firmemente a las proposiciones matemáticas, por ejemplo. ¿Por qué entonces llamar innatas a este género de proposiciones? Añadiendo este epíteto, solo les añadimos un término que no significa nada.

Dado que la teoría de las ideas innatas no goza de vigencia en el pensamiento contemporáneo, y que en todo caso la teoría kantiana del *a priori* supone la superación de las ideas innatas, puede pensarse que he dedicado demasiado espacio a comentar las tesis de Locke a este respecto. Pero la crítica lockiana de esta teoría sirve, cuando menos, para demostrar que la actitud de Locke se inspiraba en el sentido común y recurría constantemente a la evidencia empírica válida. Además, el fin de una historia de la filosofía no es sólo mencionar teorías que tengan todavía una importancia actual.

Y en época de Locke la teoría de las ideas innatas ejercía una poderosa influencia. Hasta cierto punto, puede haberse entretenido matando fantasmas, pues es difícil pensar que nadie creyera que los niños de pecho aprehendan explícitamente cualesquiera proposiciones innatas. Pero, como hemos visto, Locke combatía al mismo tiempo la tesis según la cual existen ideas o principios implícita o virtualmente innatos, tesis que mantuvieron pensadores de la talla de Descartes o Leibniz.

5. El principio empirista.

Rebatida, pues, la teoría de las ideas innatas, ¿cómo adquiere la mente su repertorio de ideas? ¿De dónde saca todos los materiales de la razón y del conocimiento? “A esto yo respondo, en una palabra, que de la *experiencia*. Todo nuestro conocimiento descansa en ella, y deriva, en última instancia, de la misma”[228]. Pero ¿qué entiende Locke por experiencia? Su teoría es que todas nuestras ideas derivan en último término de la sensación o de la reflexión; y que éstas constituyen la experiencia. “Nuestros sentidos, convergiendo sobre los objetos sensibles, transmiten a la mente varias percepciones distintas de las cosas, según los modos en que tales objetos los afectan... cuando digo que los sentidos transmiten a la mente quiero decir que transmiten a la mente aquello de los objetos externos que produce tales percepciones”[229]. Esto es la sensación. La otra fuente de las ideas está constituida por la percepción de nuestras propias operaciones mentales tales como percibir, pensar, dudar, querer y creer. Esta fuente es la reflexión[230]. Todas nuestras ideas provienen de una u otra fuente.

Nos detendremos un momento en la ambigua utilización del término “idea” a la que nos hemos referido antes ya. Locke habla, por ejemplo, frecuentemente de nuestras ideas de las cualidades sensibles, mientras que otras veces habla de las cualidades sensibles como ideas. Además, como mostraremos más adelante, usa el término “idea” no sólo para designar datos sensibles, sino también para designar ideas y conceptos universales. Y aunque sin duda puede deducirse lo que Locke quiere decir en cada ocasión, la utilización inmatizada del término “idea” no contribuye a la claridad de sus escritos.

Sin embargo, en todo caso, Locke está convencido de que la experiencia es la fuente de todas nuestras ideas. Si observamos a los niños, vemos cómo sus ideas se forman, desarrollan y multiplican a compás de la experiencia: la atención del ser humano se dirige en primer término al mundo exterior, y de este modo la sensación se convierte en la principal fuente de ideas. “Creciendo en constante atención a las sensaciones externas (los hombres) rara vez reflexionan de modo profundo acerca de lo que ocurre dentro de ellos hasta que llegan a la edad madura; y algunos incluso no lo hacen nunca a partir de entonces sino en muy raras ocasiones”[231]. Pero aunque la reflexión o introspección no se encuentre generalmente desarrollada en el mismo grado que la sensación, nosotros no tenemos ideas de actividades psíquicas tales como pensar o querer salvo por experiencia real de esas actividades. Si empleamos las palabras cuando no hemos tenido aún ninguna clase de experiencia de las actividades correspondientes, no sabemos lo que éstas significan. La conclusión de Locke es, por consiguiente, que “todos esos sublimes pensamientos que, como torres se elevan tan altos como el cielo mismo, por encima de las nubes, tienen su origen y su cimiento en ella, todo el inmenso espacio en el que flota la mente; todas esas especulaciones lejanas con las que parece que se eleva no son capaces de ir un ápice más allá de las ideas cuya sensación o reflexión se nos ofrece”[232].

El principio general de Locke, según el cual nuestras ideas todas se basan en la

experiencia y dependen de ella, constituye el pilar fundamental del empirismo inglés clásico. Y dado que filósofos racionalistas, como Descartes o Leibniz, creyeron en la existencia de ideas virtualmente innatas, podemos referirnos a él como al "principio empirista". Pero esto no debe entenderse en el sentido de que Locke lo formulara por primera vez en la historia de la filosofía. Para citar sólo un ejemplo, santo Tomás mantuvo ya en el siglo XIII que todas nuestras ideas y conocimientos naturales se basan en la experiencia y que no hay ideas innatas. Además, Aquino admitió la percepción sensorial y la introspección o reflexión como "fuentes" de las ideas, para decirlo con palabras de Locke, aunque subordinase la última a la primera, en el sentido de creer que la atención se dirige en primer término a los objetos externos. Aquino no fue, desde luego, lo que se suele entender por un empirista, como tampoco lo fue "puramente" Locke si por empirismo puro entendemos una filosofía que excluya toda metafísica. Pero no quiero establecer ningún género de comparaciones entre Aquino y Locke. Mi única intención al mencionar al primero ha sido simplemente destacar que es un error suponer que Locke fuera el primero que formuló la teoría según la cual todas nuestras ideas tienen origen en la experiencia y hablar como si la doctrina de las ideas innatas hubiera 'mantenido ininterrumpidamente su influencia a lo largo de la Edad Media. Aparte por completo de la filosofía ocamista del siglo XIV, un metafísico del XIII como Aquino, más estrechamente unido al aristotelismo que pensadores como san Buenaventura, rechazaba ya la teoría de las ideas innatas. La formulación lockiana del principio empirista tiene una gran importancia histórica pero no constituyó una novedad, en el sentido de que nadie antes que él hubiera mantenido tesis semejantes.

Capítulo 5
John Locke II

1. Ideas simples y complejas.

Lo que se ha dicho al final del capítulo anterior puede dar lugar a pensar que, según la concepción de Locke, la mente desempeña un papel meramente pasivo; es decir, que las ideas son “transmitidas a la mente” e introducidas en la misma y que ésta no juega papel activo alguno en la formación de las ideas. Pero esto constituiría una interpretación equivocada de la teoría lockiana. Locke distingue entre ideas simples y complejas. La mente recibe las primeras de manera pasiva, pero desempeña un papel activo en la producción de las últimas.

Como ejemplo de ideas simples cita Locke la frialdad y dureza de un trozo de hielo, la fragancia y la blancura del lirio, el gusto del azúcar. Cada una de esas “ideas” nos viene dada a través de un solo sentido. Así, la idea de la blancura se nos da a través del sentido de la vista, mientras quería idea de la fragancia la percibimos con el olfato. Locke, por consiguiente, denomina a este tipo de idea “ideas de un sentido”. Pero hay otras ideas que recibimos a través de más de un sentido. Éstas son las de “forma, reposo y movimiento, espacio y extensión”. Pues éstas originan impresiones perceptibles por la vista y el tacto; y podemos recibir en nuestras mentes las ideas de extensión, forma, movimiento, y reposo de los cuerpos, por medio de la vista y del tacto a la vez”[233]. Ambas clases de ideas simples son ideas de la sensación. Pero hay también ideas simples de la reflexión, de las cuales son las principales las de “percepción, pensamiento y volición o voluntad”[234].

Hay además otras ideas simples “que entran en la mente por todas las vías de la sensación y la reflexión, por ejemplo, las de placer o gozo, y su contraria, la de pena o malestar, las de fuerza, existencia, unidad”[235].

De este modo, el placer o el displacer, el gozo o el malestar, acompañan a casi todas nuestras ideas de reflexión y de sensación mientras que las de “existencia o unidad son dos ideas sugeridas al entendimiento por cada uno de los objetos en el ámbito exterior, y por cada idea en la esfera interior”[236]. De esta manera obtenemos también la idea de la fuerza, a partir de la observación de los efectos que los cuerpos de la naturaleza producen los unos sobre los otros y de la autoobservación de nuestra propia capacidad de mover a voluntad los miembros de nuestro cuerpo.

Es por ello que podemos distinguir cuatro clases de ideas simples, cuya característica común es la de ser recibidas pasivamente. “Por consiguiente, los objetos de nuestros sentidos, al menos muchos de ellos, imponen sus ideas a nuestra mente queramos o no; .y las operaciones de la misma no tienen lugar sin que adquiramos alguna noción, siquiera sea oscura, de ellas. Ningún hombre puede desconocer totalmente lo que hace cuando piensa”[237]. Además, una vez que la mente posee esas ideas simples no puede alterarlas o destruirlas o sustituirlas por otras a voluntad. “No está en manos del ingenio más penetrante, ni del entendimiento más comprensivo, por mucha que sea su rapidez o riqueza de pensamiento, insertar ni estructurar una nueva idea en la mente, que no se haya instalado en ella de los modos antes mencionados; ni ninguna fuerza del entendimiento puede destruir las que están en el mismo.”[238]

Por otra parte, la mente puede forjar ideas complejas, sirviéndose de ideas simples como materia prima. Un hombre puede obtener una idea compleja combinando dos o más ideas simples. No está confinado en la observación y en la introspección, sino que puede combinar según su voluntad los datos de la sensación y de la reflexión para formar nuevas ideas, cada una de las cuales puede ser considerada como ente y recibir un nombre. Tales son, por ejemplo, la idea de “belleza, gratitud, un hombre, un ejército, el universo”[239].

La noción general que Locke tiene de idea compleja presenta pocas dificultades. Por ejemplo, combinamos las ideas simples de blancura, dulzura y solidez para formar la idea compleja de un terrón de azúcar. Sin duda es discutible el sentido en que cabe llamar con propiedad “simples” a las ideas simples de que habla Locke, del mismo modo que se plantea también el problema de en qué sentido pueden ser denominadas “ideas”. Sin embargo, la noción general es bastante clara, en tanto no entremos en un análisis excesivamente minucioso. Pero Locke complica la cuestión al dar dos clasificaciones distintas de las ideas complejas. En la redacción primitiva del Ensayo dividía las ideas complejas en ideas de sustancias (por ejemplo, la idea de un hombre, de una rosa o del oro), de sustancias colectivas (por ejemplo de un ejército), de modos o modificaciones (de las figuras, por ejemplo, o del pensar o del comer) y de relaciones (“la consideración de una idea en su relación con otra”)[240]. Y esta clasificación reaparece ya en el Ensayo una vez publicado, reducida a las tres clases de modos, sustancias y relaciones. Se trata de una clasificación desde el punto de vista de los objetos. Pero incluye en el mismo Ensayo otra clasificación ternaria, colocándola en primer plano. Esta clasificación atiende a las distintas actividades que desempeña la mente. La mente puede combinar ideas simples reuniéndolas en una “y de este modo se originan todas las ideas complejas”[241] —observación que a primera vista parece reducir el campo de las ideas complejas a las ideas de este tipo—. En segundo término la mente puede considerar dos ideas simples o complejas y compararlas entre sí sin unirlas en una. Así obtiene las ideas de relaciones. Y por último puede separar unas ideas “de todas las demás que las acompañan en su

existencia real; esto recibe el nombre de abstracción, y por este procedimiento se originan todas las ideas generales”[242]. Después de dar esta clasificación en la 4.ª edición del *Ensayo*, Locke procede a continuación a exponer la clasificación primitiva. En los siguientes capítulos sigue ocupándose en primer lugar de los modos, después de las sustancias y a continuación de las relaciones.

Una vez formulada la teoría general de las ideas simples y complejas, Locke se consagra a justificarla, mostrando cómo las ideas abstractas más alejadas de los datos inmediatos de la sensación y de la reflexión son de hecho explicables a base de la comparación y combinación de ideas simples. “Trataré de demostrar que esto es así incluso para las ideas que tenemos del espacio, tiempo, infinito, y algunas otras que parecen las más alejadas de las originales”[243].

2. Modos simples: espacio, duración, infinitud.

Hemos visto ya que Locke dividía las ideas complejas en ideas de modos, sustancias y relaciones. Definía los modos como “ideas complejas que, aunque son compuestas, no contienen en sí la suposición de que subsisten por sí mismas, sino que son consideradas como dependientes de o como afecciones de las sustancias: a este género pertenecen las ideas representadas por las palabras triángulo, gratitud, asesino, etc.”[244]. Y existen dos clases de modos, a saber, simples y compuestos. Los modos simples son “variaciones o combinaciones distintas de la misma idea simple, sin mezcla de ninguna otra, al revés que ocurre con los modos compuestos, compuestos de ideas simples de varias clases, reunidas para formar una compleja”[245]. Por ejemplo, si suponemos que tenemos la idea simple de uno, podemos repetir esta idea o combinar tres ideas de la misma especie para formar la idea compleja de tres, que es un modo simple de uno. Según la definición de Locke, se trata de un modo simple porque resulta de combinar ideas “de la misma clase”. La idea de belleza, por el contrario, es la idea de un modo compuesto. Es idea de un modo y no de una sustancia, porque la belleza no subsiste por sí misma, sino que es una afección o modo de los entes. Es la idea de un modo compuesto, porque reposa “en una cierta composición de forma o de color que causa placer al que la contempla”[246], es decir, porque se compone de ideas de diferente especie.

Los ejemplos de modos simples que Locke trae a colación son los de espacio, duración, número, infinitud, modos de movimiento y de sonido, color, sabor y olor.

Así, “deslizarse, rodar, caer, arrastrarse, pasear, correr, danzar, saltar, brincar”, etc., “son todas ellas diferentes modificaciones del movimiento”[247].

Del mismo modo, azul, rojo y verde son modificaciones del color. Antes nos referimos también al modo como Locke consideraba los distintos números como modos simples de número. Pero el hecho de que pensara que el espacio, la duración y la infinitud son modos simples, requiere una pequeña explicación.

“La idea de espacio nos viene a través de dos sentidos, vista y tacto.” Este espacio, considerado simplemente en cuanto a la longitud que hay entre dos entes, recibe el nombre de distancia; si se considera en cuanto a longitud, anchura y espesor puede ser llamado capacidad. El término extensión[248] se suele aplicar indistintamente[249].

Ahora bien, “cada distancia diferente es una modificación del espacio y cada idea de una distancia o espacio diferentes es un modo simple de esta idea”[250].

Y por medio de lo que Locke llama “expansión” podemos repetir, añadir o expandir una idea simple de espacio hasta obtener la idea de un espacio común. La idea compleja de un espacio común, en la que el universo se piensa como extenso, es producto por lo tanto de combinar, repetir o ampliar ideas simples de espacio.

El fundamento último de nuestra idea del tiempo es la observación de la sucesión de las ideas en nuestra mente. “La reflexión sobre estas apariciones de varias ideas, una tras otra, en nuestras mentes, nos proporciona la idea de sucesión; y la distancia entre cualesquiera partes de esta sucesión o entre las apariciones sucesivas de dos ideas cualesquiera en nuestra mente, es lo que llamamos duración.”[251] De esta manera, obtenemos las ideas de sucesión y duración. Y observando ciertos fenómenos que ocurren en períodos regulares y aparentemente equidistantes obtenemos las ideas de las medidas de duración, tales como minutos, horas, días y años.

Podemos además repetir ideas de cualquier duración de tiempo, añadiendo una a otra, sin llegar nunca al fin de tal adición; y así formamos la idea de eternidad. Por último, “mediante la consideración de cualquier parte de la infinita duración, como acotada por medidas periódicas, obtenemos la idea de lo que llamamos tiempo”[252]. Es decir, el tiempo, en uno de los posibles sentidos del término, es “tanto de duración infinita cuanto es medida por y coexiste con la existencia y movimiento de los grandes cuerpos del universo, hasta donde sabemos algo de ellos; y en este sentido, el tiempo comienza y acaba en el marco de este mundo sensible”[253].

Finito e infinito, dice Locke, parecen ser modos de “cantidad”. Es cierto que Dios es infinito; pero está al mismo tiempo “infinitamente más allá de nuestras estrechas capacidades”[254]. Por consiguiente los términos “finito” e “infinito” se atribuyen solamente a cosas susceptibles de aumento o disminución por adición o sustracción “tales como las ideas de espacio, duración y número”[255], y el problema estriba en saber cómo la mente obtiene las ideas de finito é infinito como modificaciones de

espacio, duración y número. O mejor dicho, el problema estriba en cómo surge la idea de infinito, puesto que la idea de lo finito es fácilmente explicable en términos de experiencia.

La respuesta de Locke es la que cabe esperar de los párrafos precedentes. Al seguir añadiendo algo más a una idea cualquiera de un espacio finito, y no encontrar, por más que sigamos añadiendo, un límite más allá del cual no podamos seguir añadiendo todavía algo más, obtenemos la idea de un espacio infinito. Esto no quiere decir que dicho espacio infinito exista, porque "nuestras ideas no siempre prueban la existencia de las cosas"[256], pero ahora nos interesa sólo el origen de la idea. De modo semejante, repitiendo la idea de cualquier intervalo de duración finita, llegamos, según hemos visto, a la idea de eternidad. Además, en la adición o aumento del número nosotros no podemos poner ningún límite.

Se presenta una clara objeción a la precedente exposición sobre el origen de la idea de infinito: Locke pasa por alto —se dice— el salto de la idea de espacios finitos cada vez mayores, a la de espacio infinito. Pero hay que subrayar que nunca afirma que tengamos o podamos tener una idea positiva del infinito. "Cualesquiera ideas positivas que tengamos en nuestra mente de cualquier espacio, duración o número, por grandes que sean, son todavía finitas; pero cuando suponemos un residuo inagotable, del que eliminamos todos los límites, y en el que dejamos la mente en una progresión sin fin de pensamiento, sin completar nunca la idea, tenemos nuestra idea de infinitud"[257].

Puede afirmar, por lo tanto, con relación al número que "la idea más clara que ella (la mente) puede obtener de infinitud es el residuo confuso e incomprensible de números que pueden añadirse sin fin, que no proporciona ninguna perspectiva de detención o límite"[258]. La idea de infinito contiene, desde luego, un elemento positivo, a saber la idea de "tanto" espacio, o de duración de una serie "tan grande"; pero contiene asimismo un elemento indeterminado o negativo, la idea indeterminada que subyace, concebida como carencia de límites.

Los comentaristas han llamado la atención sobre la tosquedad e inadecuación de la descripción lockiana de la génesis de nuestra idea de infinito y sobre el hecho de que su exposición no satisface, desde luego, a la matemática moderna. Pero cualesquiera que sean los defectos del análisis de Locke desde el punto de vista psicológico o matemático, su principal finalidad era mostrar que incluso ideas como la de la inmensidad o espacio ilimitado, de la eternidad y de la serie infinita de los números, que parecen estar muy alejadas de los datos inmediatos de la experiencia, pueden, no obstante, explicarse en base a postulados empiristas sin recurrir a la teoría de las ideas innatas. Y sobre este punto, muchos de los que critican su análisis en otros aspectos estarán de acuerdo con él.

3. Modos complejos.

Los modos mixtos, dice Locke, consisten en combinaciones de ideas simples de diferente clase. Estas ideas deben, por supuesto, ser compatibles: pero, una vez cumplida esta condición, cualesquiera ideas simples de diferentes clases pueden combinarse para formar una idea compleja de modo mixto. Esta idea compleja deberá entonces su unidad a la actividad de la mente que realiza la combinación.

Puede haber, ciertamente, algo en la naturaleza que corresponda a la idea en cuestión, pero no es necesario que sea así.

Como ejemplos de modos mixtos, Locke hace referencia al deber, la embriaguez, la hipocresía, el sacrilegio y el asesinato. Ninguno de ellos es una sustancia y cada uno de ellos (o más exactamente, la idea de cada uno de los mismos) es una combinación de ideas simples de diferentes clases. ¿Puede decirse que existen? Y si es así, ¿en dónde? El asesinato, por ejemplo, sólo puede decirse que existe externamente en el acto de asesinar. De aquí que su existencia externa sea transitoria. Tiene, sin embargo, una existencia más amplia en la mente de los hombres, es decir, como idea. Pero "hay bastantes (modos mixtos) que no tienen ya existencia ninguna sino cuando se piensa en ellos"[259].

Parecen tener su más amplia existencia en sus nombres, esto es, en las palabras que se emplean como signos de ideas relevantes. En el caso de los modos mixtos, en efecto, según Locke, estamos muy inclinados a tomar el término por la idea misma. El nombre juega un papel importante. A causa de poseer el término "parricida", tendemos a tener la correspondiente idea compleja de un modo mixto. Pero como no poseemos ningún nombre para la acción de matar a un hombre viejo, como distinta de la de matar a un joven, no combinamos las ideas simples relevantes en una idea compleja, ni consideramos el asesinato de un viejo como distinto del de un joven, como tipo de acción específicamente diferente.

Locke sabía, desde luego, que podríamos decidir formar esta idea compleja como una idea distinta y unir a ella un nombre separado. Pero como ahora veremos, creía que uno de los modos principales por medio de los cuales llegamos a tener ideas complejas de modos mixtos es a través de la aplicación de los nombres. Y donde no hay nombre no estamos dispuestos a tener la correspondiente idea.

Hay tres maneras de llegar a tener ideas complejas de modos mixtos. En primer lugar, "por experiencia y observación de las cosas mismas. De este modo, viendo a dos hombres luchar o hacer esgrima, obtenemos la idea de la lucha o de la esgrima"[260]. En segundo lugar por la agrupación a voluntad de varias ideas simples de diferente clase: "así, el que inventó la imprenta o el grabado tuvo una idea, propia de su mente, antes de que existiera"[261].

En último término, "lo que es más corriente, mediante la explicación de los nombres de acciones que nunca hemos visto o de nociones que no pueden verse"[262].

Lo que Locke quiere decir está bastante claro. Un niño, por ejemplo, aprende los significados de muchos términos no por una experiencia real de lo significado, sino al serle explicados sus significados por otros. Puede que nunca haya presenciado un sacrilegio o un asesinato, pero puede obtener las ideas complejas de esos modos mixtos si alguien le explica el significado de los términos en base a ideas que le sean ya familiares. En la terminología lockiana la idea compleja puede ser transmitida a la inteligencia del niño reduciéndola a ideas simples y combinando después esas ideas, supuesto que el niño posea ya esas ideas simples, o, si no las tiene aún, puedan transmitírsele. Dado que un niño posee la idea de hombre y muy probablemente también la de matar, puede transmitírsele con facilidad la idea compleja de asesinato, aunque no haya visto ninguno.

En realidad, la mayor parte de la gente no ha visto nunca un asesinato, pero no por eso tienen menos la idea compleja del mismo.

4. Cualidades primarias y secundarias.

Debe recordarse que Locke dividía las ideas complejas en ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Y después de tratar de la distinción entre ideas simples y complejas, me he ocupado de las ideas complejas de modos simples y mixtos, para ilustrar con mayor facilidad la aplicación de su tesis de que todas nuestras ideas se derivan, en último término, de la sensación y de la reflexión, es decir de la experiencia, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de las ideas innatas. Pero antes de proceder a ocuparme de las ideas de sustancia y de relación, quiero decir algo sobre la teoría lockiana de las cualidades primarias y secundarias. Locke trata de esta cuestión en un capítulo titulado “Algunas otras consideraciones sobre nuestras ideas simples”, antes de pasar a hablar de las ideas complejas. Establece una distinción entre ideas y cualidades. “Llamo idea a todo lo que la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o conocimiento; y llamo cualidad del sujeto en que radica una tal capacidad a la capacidad de producir alguna idea en nuestra mente”[263]. En el ejemplo de la bola de nieve, explica que a las capacidades de la bola para producir en nosotros las ideas de blancura, frialdad y redondez las denomina “cualidades” mientras que llama “ideas” a las “sensaciones o percepciones” correspondientes. Puede establecerse otra distinción. Algunas cualidades son inseparables de un cuerpo, cualesquiera que sean los cambios que tengan lugar en éste. Un grano de trigo posee solidez, extensión, forma y movilidad.

Si es dividido, cada parte resultante conserva tales cualidades. “Llamo a estas cualidades primarias y originarias del cuerpo, las cuales podemos observar que producen en nosotros ideas simples tales como las de solidez, extensión, forma, movimiento o reposo y número”[264].

Además de con estas cualidades primarias nos encontramos con las secundarias. Éstas “no están en los objetos mismos, sino que consisten en capacidades para producir en nosotros distintas sensaciones por medio de sus cualidades primarias”[265]. Tales son los colores, sonidos, gustos y olores. Locke menciona también cualidades terciarias, es decir, capacidades de los cuerpos para producir, no ideas en nosotros, sino cambios de volumen, forma, estructura y movimiento de otros cuerpos, de modo que los últimos vengan a obrar sobre nuestros sentidos de distinta manera a como obraban anteriormente. “Así, el sol tiene capacidad de hacer la cera blanda, y el fuego la de hacer el plomo fluido”[266]. Pero podemos limitar nuestra consideración a las cualidades primarias y secundarias. Locke supone que en la producción de nuestras ideas de cualidades primarias y secundarias “partículas insensibles” o “cuerpos imperceptibles” emanan de los objetos y actúan sobre nuestros sentidos. Pero hay una gran diferencia entre nuestras ideas de las cualidades primarias y de las secundarias. Las primeras son imágenes de los cuerpos “y sus modelos existen realmente en los mismos cuerpos, pero las ideas que producen en nosotros las cualidades secundarias carecen de semejanza con aquéllos. No hay nada que se parezca a nuestras ideas en los mismos cuerpos. Hay en los cuerpos a los cuales se las atribuimos tan sólo una capacidad de producir esas sensaciones en nosotros; y lo que es dulce, azul o caliente en nuestras ideas no es sino el volumen, forma y movimiento de las partículas insensibles en los cuerpos mismos, a los que llamamos así”.[267]

Así pues, nuestra idea de forma, por ejemplo, imita al objeto mismo que nos produce esta idea: el objeto tiene en realidad una forma. Pero nuestra idea de rojo por ejemplo, no imita a la rosa considerada en sí misma.

Lo que corresponde en la rosa a nuestra idea de rojo es su capacidad de producir en nosotros la idea de rojo por medio de la acción de partículas imperceptibles sobre nuestros ojos. (Usando la terminología moderna podríamos hablar de la acción de ondas luminosas.)

No es exacto desde un punto de vista terminológico decir que para Locke las cualidades secundarias son “subjetivas” ya que, como hemos visto, llama cualidades secundarias a determinadas capacidades de los objetos para producir en nosotros ciertas ideas simples, y esas capacidades están, de hecho, en los objetos. De otro modo, el efecto no tendría lugar. Pero las ideas de las cualidades secundarias, esto es, las ideas simples de colores, sonidos, etc., que se producen en nosotros no copian los colores y sonidos de los objetos mismos.

Nosotros podemos decir, por supuesto, que las ideas de las cualidades secundarias son subjetivas; pero del mismo modo lo son las ideas de las cualidades primarias si

“subjetivo” quiere decir existente en el sujeto perceptor. La opinión de Locke es, sin embargo, que las últimas reproducen lo que está en el objeto, mientras que las primeras no. “El volumen, cantidad, forma y movimiento particulares del fuego o de la nieve están realmente en ellos, los perciban o no nuestros sentidos; y por tanto estas cualidades pueden llamarse reales, porque existen realmente en esos cuerpos. Pero la luz, el calor, la blancura o la frialdad no están en ellos más realmente que la enfermedad o el dolor en el maná”[268].

“¿Por qué están en la nieve la blancura y la frialdad y no el dolor, siendo así que produce una y otra idea en nosotros y puede ser que ninguna de las dos, sino por el volumen, forma, cantidad y movimiento de sus partes sólidas?”[269] “Consideremos los colores blancos y rojos del pórfido: si impedimos que la luz incida sobre él, sus colores se desvanecen y no producen ya esas ideas en nosotros; si lo volvemos a la luz produce otra vez en nosotros tales apariencias”[270]. Además, “si machacamos una almendra, el claro color blanco se convertirá en un color sucio, y el sabor dulce en grasiento. ¿Qué alteración puede originar el golpear de la mano del mortero en un cuerpo, sino una alteración de su contextura?” [271]

Estas consideraciones nos muestran que nuestras ideas de las cualidades secundarias no tienen su, contrapartida en los cuerpos. Esta tesis sobre las cualidades secundarias de los cuerpos, consideradas como distintas de las primarias no constituía un hallazgo de Locke. Había sido mantenida por Galileo[272] y Descartes y algo semejante había sido asimismo afirmado por Demócrito[273] muchos siglos antes.

Y a primera vista puede parecer una conclusión perfectamente razonable, quizás la única conclusión razonable que puede extraerse de los datos científicos válidos. Nadie, por ejemplo, discutirá que nuestras sensaciones de color dependen de determinadas diferencias en las longitudes de las ondas luminosas que afectan a nuestros ojos. Pero es posible sostener que no hay ninguna conexión necesaria entre admitir los datos científicos más o menos establecidos y decir que es impropio hablar, por ejemplo, de un objeto carmesí o azul. Si dos hombres discuten acerca de los acontecimientos físicos implicados en la sensación, el tema es un tema científico y no filosófico. Si están de acuerdo sobre los datos científicos, pueden discutir sobre la propiedad e impropiedad de hablar de las rosas como blancas o rojas, del azúcar como dulce y de las mesas como sólidas. Y podría mantenerse con razón que los datos científicos no proporcionan razones convincentes para decir algo diferente de lo que solemos decir.

Pero no sería apropiado adentrarse en la consideración del problema, y parece más adecuado señalar la difícil posición en que se coloca Locke. El modo de expresarse de éste es confuso. Algunas veces habla de las “ideas” de blanco y negro. Y es bastante claro que si el término “idea” ha de tomarse en su sentido ordinario, esas ideas sólo pueden estar en la mente. Si puede decirse algo de una idea ¿qué otra cosa sino que está en la mente? Cierto que Locke afirma que lo que él llama aquí “ideas” son percepciones o sensaciones. Pero, por otra parte, es una perogrullada que

nuestras sensaciones son nuestras y no del objeto que las produce. Y Locke no plantea el problema de si, dado que el objeto no es carmesí o dulce, ha de hablarse de la sensación como carmesí o dulce. Dice tan sólo que tenemos una idea o sensación de carmesí o dulce.

Pero, aparte de esta cuestión, la principal dificultad que se deriva de las premisas de Locke surge del hecho de que para él una idea es "el objeto inmediato de la percepción, reflexión o conocimiento"[274]. No conocemos las cosas inmediatamente, sino mediatamente, a través de ideas. Y esas ideas (en el presente contexto podemos sustituir, si lo preferimos, este término por el de datos sensibles) son consideradas como representando las cosas, como significándolas.

Las ideas de cualidades primarias representan realmente cosas; las ideas de cualidades secundarias no. Pero si lo que conocemos inmediatamente son ideas, ¿cómo podemos estar seguros de que existan otras cosas que nuestras ideas? Porque si conocemos inmediatamente sólo ideas, no estamos en disposición de comparar las ideas con las cosas y constatar si las primeras se asemejan o no a las segundas, ni siquiera de establecer que haya otra cosa que ideas.

En la teoría representativa de la percepción de Locke no hay ningún medio de establecer la validez de la distinción lockiana entre cualidades primarias y secundarias.

Locke no ignoraba esta dificultad. Como veremos más adelante, recurrió a la noción de causalidad para mostrar que hay cosas que corresponden a nuestras ideas. Cuando observamos constantemente colecciones de ideas simples que se repiten, que se nos transmiten sin elección de nuestra parte (si exceptuamos desde luego la posibilidad de cerrar los ojos o de parar de escuchar), es por lo menos muy probable que haya cosas exteriores que produzcan esas ideas, al menos durante el período de tiempo en que las últimas son recibidas pasivamente por nuestra mente. Desde el punto de vista del sentido común esta inferencia es segura. Pero aparte de algunas dificultades inherentes intrínsicamente a esta teoría, apenas serviría para garantizar la diferenciación entre cualidades primarias y secundarias, ya que ésta parece requerir algo más que el simple conocimiento de que "hay algo ahí fuera".

Berkeley, como veremos más adelante cuando nos ocupemos de él, mantenía que los argumentos de Locke para mostrar que el color, el gusto, el olor, etc., son ideas que están en nuestra mente, y no cualidades reales de los objetos, podían utilizarse también para mostrar que las llamadas cualidades primarias son ideas de nuestra mente y no cualidades reales de los objetos.

Y ciertamente hay una gran dosis de fundamento en la opinión de Berkeley. Según Locke, las cualidades primarias son inseparables de los objetos. Pero esto es cierto sólo si nos referimos a cualidades primarias determinables y no a cualidades primarias determinadas. Para referirnos a un ejemplo que usa el mismo Locke, las dos partes en que se ha dividido un grano de trigo poseen, en efecto, extensión y forma; pero no poseen la extensión y forma determinadas del grano de trigo entero. También

podría decirse de la almendra machacada que, aunque, como dice Locke, no tenga el mismo color que la almendra sin machacar, sin embargo, sigue teniendo color. ¿Y acaso no nos hemos dado cuenta en muchas ocasiones de que el tamaño y la forma que percibimos en un objeto varían según la posición del sujeto perceptor y de otras condiciones físicas tanto como las cualidades secundarias?

Las consideraciones anteriores no intentan arrojar dudas sobre los datos científicos que apoyan la oposición de Locke, sino mostrar algunas de las dificultades que se derivan de la teoría lockiana cuando se presenta como teoría filosófica, es decir, como algo distinto de un conjunto de datos científicos. La teoría representacionista de la percepción entraña graves dificultades. Sin duda que Locke olvida a veces esta teoría y habla en términos de sentido común, suponiendo que conocemos los objetos de modo inmediato; pero por decirlo así, su posición oficial es que las ideas son, en términos escolásticos, los *media quac*, objetos inmediatos del conocimiento. Y el tema se complica aún más, como hemos hecho notar, al emplear el término “idea” en distinto sentido según los pasajes.

5. Sustancia.

Hemos mencionado ya las “agrupaciones” de ideas simples. Nos encontramos con ciertos grupos de datos sensibles similares, que constantemente se repiten o tienden a repetirse. Por ejemplo, un color y una forma determinadas pueden asociarse con un determinado aroma y con una determinada suavidad o resistencia. Se trata de una experiencia corriente. Si entro en el jardín en un día de verano, veo ciertas manchas de color (por ejemplo, los pétalos de una rosa roja) o formas definidas y percibo un determinado aroma. Puedo también tener ciertas experiencias por medio del sentido del tacto, ejecutando la acción que llamamos tocar una rosa. Se me da de este modo una constelación o haz o agrupación de cualidades que parecen estar unidas entre sí y que se asocian en mi mente. Si entro en el mismo jardín al anochecer, no veo las manchas de color, pero percibo el aroma y puedo tener experiencias táctiles semejantes a las que tuve durante el día. Y estoy seguro de que si hubiera luz suficiente, podría ver los colores que parecen ir unidos al olor y a la textura. Además, determinados sonidos pueden asociarse en mi experiencia con ciertos colores y a una forma determinada. Por ejemplo, lo que llamamos el canto del mirlo es una sucesión de sonidos que aparecen unidos a la presencia de ciertos colores y una cierta forma y figura.

Por consiguiente, hay agrupaciones o haces de cualidades o, como Locke los llama, de “ideas”, y “al no imaginar de qué modo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el que subsisten y del que resultan; al que, por tanto, llamamos sustancia”[275].

Se trata de la idea de sustancia en general, es decir “una suposición que no se conoce, que sirve de soporte a tales cualidades que son capaces de producir ideas en nosotros, cualidades que comúnmente llamamos accidentes”[276].

La mente proporciona, la idea de un substrato o soporte en el que radican las cualidades primarias y que tiene capacidad para producir en nosotros, por medio de las cualidades primarias, ideas simples de cualidades secundarias. La idea general de sustancia no es otra cosa “que el supuesto y desconocido soporte de esas cualidades con cuya existencia nos encontramos, que imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin algo que les sirva de soporte (y) nosotros llamamos a este soporte *sustancia*, que, según el verdadero sentido de la palabra es, en lenguaje llano, “lo que está bajo” o “sosteniendo”[277].

Es importante comprender que Locke está hablando acerca del origen de nuestra idea de sustancia. El obispo Stillingfleet de Worcester entendió que quería decir que la sustancia era producto de la fantasía de los hombres. Locke replicó que trataba de la idea de sustancia, no de su existencia. Decir que la idea halla su fundamento en nuestra costumbre de suponer o postular algo que sirva de soporte a las cualidades no equivale a decir que esta suposición o postulado carezca de fundamento o que no haya tal sustancia.

En opinión de Locke, la inferencia de la sustancia está justificada; pero eso no altera el hecho de que se trata de una inferencia. No percibimos sustancias; inferimos la sustancia como soporte de “accidentes”, cualidades o modos, porque no podemos concebir los últimos subsistiendo por sí mismos. Y decir que la noción general de sustancia es la idea de un sustrato desconocido, equivale a decir que la única nota característica de la idea en nuestra mente es la de que sirve de soporte a los accidentes, esto es, la de que es el sustrato en el que radican las cualidades primarías y que posee la capacidad de producir ideas simples en nosotros; y no a sostener que la sustancia sea simplemente un invento de nuestra imaginación.

La idea general de sustancia, que no es clara ni distinta, debe distinguirse de nuestras ideas de sustancias particulares. Éstas no son sino “varias combinaciones de ideas simples... mediante tales combinaciones de ideas simples, y no por ninguna otra cosa nos representamos clases particulares de sustancias”[278]. Por ejemplo, tenemos una serie de ideas simples (de rojo o blanco, de un cierto color, de una cierta forma o figura, etc.) que se asocian en la experiencia, y designamos la combinación de las mismas con un nombre: “rosa”. Del mismo modo “la idea del sol ¿qué es, sino un conjunto de estas ideas: brillante, ardiente, redondeado, dotado de un movimiento regular constante, a una distancia determinada de nosotros, y algunas otras?” [279].

En resumen, “todas nuestras ideas de las distintas clases de sustancias no son sino

agrupaciones de ideas simples, con una suposición de algo a lo que pertenecen y en lo que subsisten; aunque de este algo supuesto no tengamos en modo alguno una idea clara ni distinta”[280].

Las ideas simples que unimos para formar la idea compleja de una sustancia particular se obtienen a través de la sensación o de la reflexión. Así pues nuestra idea de la sustancia espiritual del alma se obtiene combinando las ideas simples de pensamiento, duda, etc., que se obtienen por reflexión, con la noción vaga y oscura de un sustrato en el que radiquen estas operaciones psíquicas.

Es interesante hacer notar que, en este aspecto, cuando Locke habla de “sustancia espiritual” se refiere únicamente a sustancia pensante. En el libro IV del *Ensayo*, al ocuparse de la extensión de los conocimientos, declara que tenemos “las ideas de materia y pensamiento; pero posiblemente nunca seríamos capaces de saber si algún ser puramente material piensa o no”[281]. Por todo lo que sabemos, la omnipotencia divina podría ser capaz de conferir la facultad de pensar a un ente material. El doctor Stillingfleet, obispo de Worcester, objetaba a esto que, en tal caso, es imposible probar que hay en nosotros una sustancia espiritual. Locke replicó que el concepto de sustancia es vago e indeterminado y que la adición de *pensante* lo convierte en el de una sustancia espiritual. Puede demostrarse que hay una sustancia espiritual en nosotros. Pero si el doctor Stillingfleet quiere significar con la expresión “sustancia espiritual” una sustancia inmaterial, hay que decir que la existencia de esta sustancia no puede estrictamente demostrarse racionalmente. Locke no afirma que Dios puede conferir la facultad de pensar a un ente material, sino más bien que no considera inconcebible que Dios lo hiciera. En cuanto a las implicaciones referentes a la inmortalidad, sobre las que el obispo llama la atención, nuestra certeza sobre esta materia se deriva más de la fe en la Revelación que de la demostración filosófica estricta.

Además, “si analizamos la idea que tenemos del incomprensible Ser Supremo, encontramos que la hemos obtenido del mismo modo, y que las ideas complejas que tenemos de Dios y de los espíritus separados se obtienen a partir de ideas simples que recibimos por reflexión”[282]. Para construir la idea de Dios, prolongamos hasta el infinito aquellas cualidades “que es mejor poseer que no poseer”[283], las combinamos así para formar una idea compleja. En sí mismo Dios es simple y no “compuesto”; pero nuestra idea de él es compleja.

Nuestras ideas de las sustancias corpóreas se componen de ideas de cualidades primarias, de cualidades secundarias (capacidades de las cosas para producir diferentes ideas simples en nosotros a través de los sentidos) y de capacidades de las cosas para causar en otros objetos o recibir en ellos mismos alteraciones de las cualidades primarias que produzcan en nosotros ideas diferentes de las que originariamente produjeron. En realidad “muchas de las ideas simples que componen nuestras ideas complejas de las sustancias, cuando se las considera atentamente, manifiestan ser simples capacidades aunque estemos dispuestos a tomarlas por

cualidades positivas”[284]. Por ejemplo, la mayor parte de nuestra idea del oro está integrada por ideas de cualidades (tales como el de ser amarillo, la fusibilidad y la solubilidad en *aqua regia*) que en el oro mismo son sólo capacidades activas o pasivas. Ahora bien: puesto que nuestras ideas complejas distintas de las sustancias particulares son simplemente combinaciones de ideas simples recibidas por reflexión y sensación, su formación puede explicarse perfectamente de acuerdo con las premisas empiristas de Locke, ya que él mantenía expresamente la formación de las ideas complejas por combinación de ideas simples. Pero parece muy dudoso que su premisa permita la explicación de la formación de la idea general de sustancia como sustrato oculto. El doctor Stillingfleet pensó al principio que Locke quería decir que la sustancia no es sino una combinación de cualidades. Y en su contestación Locke distinguía entre nuestras ideas complejas de las sustancias particulares y la noción general de sustancia; las primeras se obtenían combinando ideas simples, la segunda, no. Pero antes ha descrito el proceso de abstracción como el de “separarlas (a las ideas) de las demás ideas que les acompañan en su existencia real”[285].

Y en la formación de la idea general de sustancia la cuestión no estriba en fijar la atención en un componente particular del haz de ideas y hacer omisión o abstracción del resto, sino más bien en inferir un sustrato. Y en este caso hace aparición una idea nueva que no se obtiene por sensación o reflexión, ni por combinación de ideas simples, ni por abstracción en el sentido que ya hemos explicado. Ciertamente Locke dice que la idea de sustancia no es clara ni distinta. Pero no obstante habla de esta “idea”. Y si se trata de una idea, parece difícil explicar cómo surge ateniéndose a las premisas de Locke. Es verdad que atribuye a la mente una capacidad activa. Pero la dificultad de explicar el origen de la idea general de sustancia subsiste, salvo que la teoría significara una revisión o una reelaboración de sus premisas realizada voluntariamente por el mismo Locke.

El concepto lockiano de sustancia deriva claramente del escolasticismo. Pero no es idéntico al de Aquino, como se ha supuesto algunas veces. La distinción explícita entre sustancia y accidente era para Aquino, lo mismo que para Locke, obra de la reflexión de la mente; pero para el primero se trataba de una distinción realizada dentro del dato total de la experiencia, que es la cosa modificada o “accidentificada”, en tanto que para Locke la sustancia yace más allá de la experiencia y es su substrato desconocido. Además, la sustancia, según Aquino, no es un sustrato ajeno al cambio, aunque quepa distinguir entre cambio accidental y cambio sustancial. En cambio, Locke habla como si la sustancia fuera un sustrato ajeno al cambio, oculto bajo la superficie de los fenómenos cambiantes. Con otras palabras: la concepción tomista de la sustancia está más próxima al sentido común que la de Locke.

La distinción de Locke entre la idea general de sustancia y nuestras ideas de las sustancias particulares guarda estrecha relación con su distinción entre esencias reales y nominales. Pero no entra en el análisis de este tema hasta el libro III del *Ensayo* y me abstendré por el momento de considerar su tesis acerca del origen de nuestra idea

de causalidad.

6. Relaciones.

Ya hemos señalado que en la redacción originaria del *Ensayo* Locke clasificaba las relaciones junto con las sustancias y modos, bajo la rúbrica general de ideas complejas. Pero aunque esta clasificación reaparece en la 4.ª edición, Locke da otra en la que las relaciones integran una clase aparte. Esta yuxtaposición de dos métodos clasificatorios es a todas luces insatisfactoria. En cualquier caso, Locke dice que las relaciones surgen de la comparación de un ente con otro. Si considero a Cayo como tal, meramente en sí mismo, no le comparo con ninguna otra cosa. Y lo mismo puede decirse cuando afirmo que Cayo es blanco. “Pero cuando llamo marido a Cayo, implico a alguna otra persona, y cuando digo que *es más blanco* lo relaciono con algún otro ente; en ambos casos, mi pensamiento va hacia algo que está detrás de Cayo, y hay dos cosas que someto a mi consideración”[286].

Términos tales como “marido”, “padre”, “hijo”, etc., son a todas luces términos relativos. Hay otros términos que parecen a primera vista absolutos, pero que “ocultan una relación tácita, aunque menos fácil de observar”[287]. Tal es, por ejemplo, el término “imperfecto”. Cualquier idea simple o compleja puede compararse con otra y dar lugar de este modo a la idea de una relación. Pero todas nuestras ideas de relaciones pueden, a la larga, reducirse a ideas simples.

Éste es uno de los puntos que Locke está más interesado en demostrar, ya que con ello intenta mostrar la justificación de su tesis empirista acerca del origen de nuestras ideas y ha de probar, por lo tanto, que todas las ideas de relaciones se componen en último término de ideas obtenidas mediante la sensación o la reflexión. Y trata de establecer la verdad de esta afirmación, aplicando su teoría a ciertas relaciones seleccionadas, como las de causalidad. Pero antes de detenernos en el análisis lockiano de la causalidad, debemos parar mientes un momento en el modo ambiguo en el que habla de las relaciones. En primer lugar, desde luego, se interesa ante todo en mostrar de qué modo la mente adquiere sus ideas de relaciones. Es decir, Locke está originariamente interesado por un problema psicológico más que por la cuestión ontológica de cuál sea la naturaleza de esas relaciones. Sin embargo, en cuanto describe una idea como cualquier objeto de la mente cuando piensa, se deduce que las relaciones, en cuanto objeto de pensamiento, son ideas.

Y algunas de sus afirmaciones pueden difícilmente interpretarse en otro sentido

que en el de que las relaciones son puramente mentales. Así, por ejemplo, cuando declara que “la naturaleza de la relación consiste en referir o comparar dos cosas entre sí”[288]. Además, “relación es una manera de comparar o considerar dos cosas juntas, dando a una de ellas o a ambas alguna apelación a partir de esta comparación, y algunas veces dando una denominación incluso a la misma relación”[289]. También establece de modo explícito que una relación “no está contenida en la existencia real de las cosas, sino que (es) algo extraño a la misma y sobreinducido”[290]. Y cuando se ocupa, más adelante, del abuso de los términos, señala que no pueden existir ideas de relaciones que estén en desacuerdo con la cosa misma, ya que la relación es únicamente un modo de considerar juntas o comparar dos cosas y por lo tanto “una idea de mi propia actividad”[291]. Pero al mismo tiempo Locke habla con libertad de ideas de relaciones, sin aclarar lo que quiere decir con esta expresión. Supongamos que no considero a Juan meramente en sí mismo, sino que lo “comparo” con Pedro su hijo. Puedo entonces pensar en Juan como padre, que es un término relativo. Ahora bien, como hemos visto, dice que una relación es la comparación de una cosa con otra. La relación sería en este caso el acto de “comparar” a Juan con Pedro. Y la idea de la relación seria la idea del acto de comparar. Pero sería raro decir que la relación de paternidad es el acto de comparar un hombre con otro, y aún mucho más raro afirmar que la idea de la relación de paternidad consiste en la idea del acto de comparar. Además, cuando en el libro IV del *Ensayo* Locke habla sobre nuestro conocimiento de la existencia de Dios, afirma de modo implícito, pero con toda claridad, que todas las cosas finitas dependen en realidad de Dios como causa, es decir que están en una relación real de dependencia con Dios. La verdad es que Locke no acertó a aclarar y precisar de modo suficiente su teoría de las relaciones. Al hablar de relaciones en general, parece decir que son todas puramente mentales; pero al ocuparse de algunas relaciones en particular, habla de ellas como si no fueran meramente tales. Esto puede verse, pienso, en su tratamiento del tema de la causalidad.

7. Causalidad.

Según Locke “llamamos a lo que produce una idea, simple o compleja, causa, y efecto a lo producido”[292]. Recibimos, por consiguiente, nuestras ideas de causa y efecto observando que los entes, sustancias o cualidades individuales comienzan a

existir. Al observar, por ejemplo, que la fluidez, una “idea simple”, se produce aplicando a la cera un cierto grado de calor, “llamamos a la idea simple del calor, en relación con la fluidez de la cera, causa; y efecto a dicha fluidez”[293]. Paralelamente, al observar que la madera —una idea compleja— se reduce a cenizas —otra idea compleja— aplicándole fuego, llamamos al fuego, respecto de las cenizas, causa y a las cenizas, efecto. Por consiguiente, las nociones de causa y efecto surgen de ideas recibidas de la sensación o de la reflexión. Y “poseer la idea de causa y efecto basta para considerar que cualquier idea simple o sustancia comienza a existir por obra de alguna otra, aun sin conocer el modo en que se verifica esta operación”[294]. Podemos distinguir distintos modos de producción. Así, cuando una sustancia nueva se produce a partir de materiales preexistentes hablamos de “generación”.

Cuando una nueva “idea simple” (cualidad) se produce a partir de algo preexistente, hablamos de “alteración”, cuando algo comienza a existir sin que exista fuera de ello ningún material que lo constituya, hablamos de “creación”. Pero nuestras ideas de todas esas formas diferentes de producción derivan de ideas recibidas a través de la sensación y la reflexión, aunque Locke no ofrezca ninguna explicación de cómo eso sea también aplicable a nuestra idea de creación. En cuanto la causalidad es una relación entre ideas, es una construcción mental. Pero tiene un fundamento real, que es su capacidad; la capacidad, por asi decirlo, que tienen las sustancias de afectar a otras sustancias y producir ideas en nosotros. La idea de capacidad es clasificada por Locke como una idea simple, aunque “confieso que la capacidad incluye en sí misma algún grado de relación, una relación con la acción y el cambio”[295]. Y las capacidades se dividen, como ya hemos visto, en activas y en pasivas. Podemos preguntarnos, desde luego, de dónde se deriva nuestra idea de capacidad activa y de eficacia causal. La respuesta, según Locke, es que nuestra idea de capacidad activa proviene de la reflexión o introspección.

Si observamos una bola en movimiento que golpea a otra en reposo y la pone en movimiento a su vez, no observamos ninguna capacidad activa en la primera bola porque “sólo comunica el movimiento recibido de otras y que pierde en sí misma en la misma proporción en que la otra lo recibe; lo que no nos da sino una idea muy oscura de una capacidad activa que mueva el cuerpo, mientras observemos que transfiere, pero no que produce, la acción. Por lo cual hay una idea muy oscura de capacidad que alcanza no a la producción de la acción, sino a la continuación de la pasión”[296]. En cambio, si nos volvemos a la introspección, “encontramos en nosotros mismos una capacidad de comenzar o reprimir, continuar o finalizar distintas acciones de nuestra mente y movimientos de nuestro cuerpo, simplemente según un pensamiento o preferencia de la mente respecto, como veremos, a ordenar, llevar o no a cabo esta u otra acción particular”[297]. El ejercicio de la volición nos proporciona, por consiguiente, la más clara idea de la capacidad y de la eficacia causal.

De este modo, Locke establece a su plena satisfacción la fundamentación

empírica de nuestras ideas de causa y efecto y de la eficacia causal o ejercicio de la capacidad activa. Pero no proporciona ningún análisis real de la relación causal. Sin embargo se cuida de aclarar, tanto cuando argumenta sobre la existencia de Dios como cuando escribe a Stillingfleet, que está convencido de que la proposición “todo lo que ha tenido principio debe tener alguna causa” está fuera de duda. Se le ha reprochado el no explicar de qué modo la experiencia establece esta proposición. Pero, como aclara suficientemente el libro IV del *Ensayo*, Locke creía que existe una certeza intuitiva y que la mente puede aprehender una conexión necesaria de las ideas. Para referirnos a la proposición citada, Locke diría sin duda que obtenemos de la experiencia nuestra idea de un ente cuyo ser tiene un comienzo y nuestra idea de causa, y que percibimos la conexión necesaria entre ideas que se expresa en la fórmula según la cual todo lo que comienza a ser tiene causa. Seguramente pensaba que esta explicación bastaba para satisfacer las exigencias de su teoría empirista acerca de la fundamentación de todas nuestras ideas y conocimientos. Si esto encaja o no con sus observaciones acerca de las relaciones consideradas como construcciones mentales, es otra cuestión.

8. Identidad en relación con los cuerpos orgánicos e inorgánicos y con el hombre.

En conexión con las relaciones, Locke consagra un capítulo a las ideas de diversidad e identidad. Cuando vemos una cosa que existe en un determinado lugar y en un instante también determinado, estamos seguros de que es ella misma y no otra cosa que exista al mismo tiempo en otro lugar, aunque ambas cosas puedan asemejarse en muchos aspectos. Locke hace aquí referencia al uso lingüístico común. Si observamos el cuerpo *A* existiendo en el instante *T* en un lugar *X*, y observamos el cuerpo *B* existiendo en el instante *T* en el lugar *Y*, hablamos de ellos como de dos cuerpos diferentes, por más que puedan parecerse el uno al otro. Pero si *A* y *B* existieran ambos en el instante *T* en el lugar *X*, sería imposible distinguirlos, y hablaríamos de un solo cuerpo, y no de dos. No quiero decir con esto que Locke pensara que esta perspectiva fuera “simplemente cuestión de palabras”; quiero decir sólo que adopta el punto de vista del sentido común, que halla su expresión en el uso lingüístico corriente. Como Dios es eterno, inmutable y omnipresente, no puede cabernos ninguna duda, dice Locke, sobre su constante mismidad. Pero las cosas

finitas comienzan a existir en el tiempo y en el espacio; y la identidad de cada cosa estará determinada, en cuanto exista, por sus relaciones con el tiempo y el espacio en los que comienza a existir. Y por consiguiente podemos resolver el problema de la individuación diciendo que el principio de individuación es “la existencia misma, que determina un ser de cierto modo a un tiempo y espacio determinados e incomunicables a dos entes de la misma especie”[298].

La última parte de la definición tiene razón de ser porque dos sustancias de diferentes especies pueden ocupar el mismo lugar en el mismo instante. Seguramente Locke tiene presentes sobre todo la eternidad y la omnipresencia de Dios.

Pero aunque Locke define la identidad en general poniéndola en relación con las coordenadas espaciales y temporales de la existencia de un ente, no deja de darse cuenta de que el asunto es más complejo de lo que se desprende de su fórmula. Si dos átomos se unen para formar “una masa de materia” hablamos de ella como si fuera la misma en tanto que los dos átomos están unidos. Pero si uno de los átomos desaparece y otro toma su lugar, el resultado es una masa o cuerpo distinto. Sin embargo, en los entes orgánicos acostumbramos hablar del organismo como de un mismo cuerpo orgánico, aunque hayan tenido lugar claros cambios en la materia. Una planta continúa siendo la misma planta “en cuanto partícipe de la misma vida, aunque esta vida sea comunicada a nuevas partículas materiales unidas vitalmente a la planta viva, en una especie de organización continuada adaptable a esta planta”[299]. El caso de los animales es semejante. La identidad persistente de un animal es, en algunos aspectos, parecida a la de una máquina, ya que hablamos de una máquina como si fuera la misma, aunque sus partes hayan sido reparadas o renovadas, a causa de la persistencia de la organización de todas las partes con vistas a un cierto fin o propósito. Sin embargo, un animal se diferencia de una máquina en que en el caso de la última el movimiento le viene dado de fuera, mientras que en el caso del animal el movimiento le viene de dentro. Por consiguiente, la identidad de un ente inorgánico “simple” puede definirse en términos de espacio y tiempo (si bien Locke no menciona la continuidad de la historia espacio-temporal del ente como uno de los criterios de persistencia en la mismidad). La identidad persistente de un ente inorgánico compuesto reclama una identidad persistente (desde el punto de vista del espacio y el tiempo) de sus partes constitutivas. Sin embargo, la identidad persistente de un cuerpo orgánico se define más en relación a la organización de las partes, informadas de una vida común, que con relación a la persistencia de la identidad de las partes mismas. De hecho, “en estos dos casos, el de una masa de materia y el de un cuerpo vivo, la identidad no se predica de la misma cosa”[300]. Los cuerpos orgánicos e inorgánicos son de diferente especie, y los criterios de identidad difieren en los dos casos, aunque en ambos deba haber una existencia continuada que guarde alguna relación con las coordenadas espacio-temporales.

¿En qué medida podemos aplicar al hombre los criterios de identidad aplicables a otros cuerpos orgánicos? Locke contesta que la persistencia en la mismidad de un

hombre consiste “no en otra cosa sino en la participación en la misma vida continuada de partículas de materia en sucesión que cambian constantemente, unidas vitalmente al mismo cuerpo organizado”[301]. No explica en términos precisos el significado exacto de esta fórmula, pero aclara que en su opinión solemos hablar, con justeza, del “mismo hombre” cuando hay una continuidad corporal. Cualesquiera que sean los cambios psicológicos que hayan tenido lugar en un hombre, le consideraremos el mismo con tal que su existencia corporal continúe. Por el contrario, si tomamos como único criterio de mismidad la identidad del alma, se seguirían consecuencias poco lógicas. Por ejemplo, si asumimos la hipótesis de la reencarnación tendríamos que decir que *X*, que vivió en la antigua Grecia, era el mismo hombre que *Y*, que vivió en la Europa medieval, sólo porque su alma era la misma. Pero este modo de hablar resultaría muy extraño. “Yo no creo que nadie que estuviese seguro de que el alma de Heliogábalo habitase en uno de sus cerdos dijera, a pesar de todo, que el cerdo era un hombre o que era Heliogábalo”[302]. En otras palabras, Locke apela en esta ocasión al uso lingüístico común. Decimos que un hombre es el mismo cuando se da una continuidad corporal. Tenemos de este modo un criterio empírico de identidad. Y, en opinión de Locke, no habría modo de controlar nuestro empleo de la palabra “mismo” si dijéramos que lo que hace que un hombre sea él mismo es la identidad del alma.

Pero aunque estemos acostumbrados a hablar de un hombre como del mismo hombre cuando hay una continuidad corporal, podemos sin embargo plantear la cuestión de en qué consiste la identidad personal, llamando “persona” a “un ser pensante, inteligente, dotado de razón y reflexión y que puede considerarse como él mismo, el mismo ente pensante en distintos momentos y lugares”[303]. La respuesta es que lo que constituye la identidad personal es la conciencia, que Locke afirma que es inseparable del pensamiento y consustancial al mismo, “siendo imposible para nadie percibir sin percibir que percibe”[304]. “La identidad de una persona alcanza a cuanto la conciencia puede extenderse retrospectivamente hacia acciones y pensamientos”[305].

Locke extrae la consecuencia lógica de que si es posible para el mismo hombre (es decir, para un hombre que es el mismo hombre en el sentido de que se da una continuidad corporal) tener en el momento *t* una conciencia distinta e incomunicable y en el tiempo *t’* otra conciencia distinta e incomunicable, no podemos hablar del hombre como si se tratara de la misma “persona” en el momento *t’* que en el momento *t*. Éste es el “sentido que la humanidad hace patente en las más solemnes declaraciones de sus opiniones, al no castigar las leyes humanas al loco por las acciones del hombre cuando está cuerdo, ni al cuerdo por lo que hace el loco, puesto que las acciones son realizadas por dos personas; lo que se hace también patente en nuestro modo de hablar el inglés, cuando decimos que alguien no está en sí, o que está fuera de sí, frases con las que indicamos que su mismidad está alterada, que la misma persona no está ya en este hombre”[306].

9. Lenguaje.

Al final del libro II del *Ensayo*, Locke nos dice que después de haber expuesto el origen y las clases de nuestras ideas, se proponía en principio considerar a continuación el empleo que la mente hace de esas ideas y el conocimiento que obtiene por su mediación, pero que la reflexión le persuadió de que era necesario tratar del lenguaje antes de ocuparse del conocimiento, ya que las ideas y las palabras están íntimamente ligadas, y nuestro conocimiento se integra con proposiciones. Por consiguiente, dedicó el libro III al tema de las palabras o del lenguaje.

Dios hizo al hombre sociable por naturaleza. Y el lenguaje está destinado a ser "el gran instrumento y el vínculo común de la sociedad"[307]. El lenguaje se compone de palabras, y las palabras son signos de ideas. "El fin de las palabras es servir de señales sensibles de las ideas; y las ideas que significan constituyen su significación propia e inmediata"[308]. Es verdad que cuando hablamos un lenguaje común tomamos nuestras palabras como signos de las ideas de las mentes de otros tanto como ideas de nuestra propia mente, y suponemos con frecuencia que las palabras significan cosas. No por ello dejan las palabras de un hombre de significar de modo primario e inmediato las ideas de su propia mente. Las palabras pueden usarse, desde luego, sin ningún significado. Un niño puede aprender a utilizar una palabra al modo de los loros, sin tener idea de lo que normalmente significa. Pero en este caso la palabra es sólo un sonido vacío de sentido.

Aunque Locke insiste repetidamente en que las palabras son signos de ideas, no explica de modo acabado el sentido de esta declaración. Sin embargo, su posición general es bastante clara, si no hurgamos demasiado en ella. Las ideas, según la teoría representacionista lockiana, son los objetos inmediatos del pensamiento; y las ideas, o mejor, algunas de ellas, representan cosas o son signos de cosas. Pero las ideas son algo individual. Y para comunicar nuestras ideas a los demás y recibir las ideas de otros necesitamos signos "sensibles" y públicos. Las palabras satisfacen esta necesidad. Pero existe una diferencia entre las ideas, que son signos de cosas, y las palabras. Aquellas ideas que representan o significan cosas son signos naturales. Algunas de ellas al menos, son producidas por las cosas, aunque otras sean construcciones mentales. Sin embargo las palabras son signos convencionales; su sentido se fija por elección o convención. Así, mientras que la idea de hombre es la misma en las mentes de un francés o de un inglés, el signo de esta idea es *homme* en francés y *man* en inglés. Es evidente que Locke aceptaba que el pensamiento en sí mismo es distinto del uso de las palabras y símbolos y que la posibilidad de expresar el mismo pensamiento con diferentes formas lingüísticas y en diferentes lenguajes constituye una prueba de esta distinción.

Sin embargo, es preciso añadir algo más a la afirmación de que las palabras son signos de ideas. "Además de las palabras que son nombres de ideas de la mente hay

otras muchas que se emplean para significar la conexión que la mente da a unas ideas o proposiciones con otras”[309]. La mente no necesita tan sólo signos de ideas “ante ella” sino también signos para mostrar o insinuar alguna acción propia en relación con esas ideas. Por ejemplo “es” y “no es” muestran, indican o expresan los actos mentales de afirmar y negar, respectivamente. Locke llama a las palabras de este género “partículas” e incluye bajo esa rúbrica no sólo la cópula sino también las preposiciones y conjunciones, ya que todas ellas señalan o expresan alguna acción de la mente con relación a sus ideas.

Aunque Locke no da ninguna explicación cabal de su teoría de la significación, dice con bastante claridad que afirmar que las palabras son signos de ideas y que el lenguaje, formado por signos convencionales, constituye un medio de comunicación de las ideas, es una simplificación. “Para que las palabras fueran útiles al fin de la comunicación sería necesario que evocaran en el que escucha la misma idea exactamente que en el que habla”[310]. Pero este fin no se alcanza siempre. Por ejemplo, una palabra puede significar una idea muy compleja, y en tal caso es muy difícil asegurar que la palabra significa precisamente la misma idea en el uso común. “De aquí que venga a ocurrir que los nombres que emplean los hombres para designar ideas extremadamente complejas, tal y como ocurre con la mayor parte de los términos morales, tengan raramente para dos hombres el mismo significado preciso; puesto que rara vez una idea compleja de un hombre coincide con la de otro, y a menudo difiere de la de él mismo, de la que tenía ayer o de la que tendrá mañana”[311]. Además, como los modos mixtos son construcciones mentales, colecciones de ideas reunidas por la mente, es difícil encontrar ningún patrón establecido de significación. El significado de una palabra como “asesino” depende simplemente de una elección. Y aunque “el uso común regula el significado de las palabras bastante bien para los fines de la conversación común”[312], no hay ninguna autoridad reconocida que pueda determinar el sentido preciso de tales términos. De aquí que una cosa sea decir que los nombres significan ideas y otra decir qué ideas determinadas significan.

Esta “imperfección” del lenguaje es difícilmente evitable. Pero hay también un “abuso” del lenguaje que puede ser evitado. En primer lugar, con alguna frecuencia, el hombre inventa palabras que no expresan ninguna idea clara y distinta. “No necesito citar ejemplos aquí; cada conversación humana los proporciona abundantemente; o si queremos abastecernos mejor, los grandes maestros acuñadores de esta clase de términos, los escolásticos y metafísicos (entre los cuales pienso que pueden incluirse los filósofos que disputan acerca de filosofía natural y moral estos últimos años) tienen bastantes para contentarnos”[313]. En segundo término, se abusa frecuentemente de las palabras en la discusión cuando un mismo hombre las usa con distintos sentidos. Otro abuso consiste en tomar las palabras por cosas y suponer que la estructura de la realidad debe corresponder a un cierto modo de hablar de ella. Locke menciona también el lenguaje figurado entre, los abusos del lenguaje; quizá

hubiera podido, con mayor propiedad, hablar de él como fuente u ocasión de un abuso del lenguaje. En realidad, en alguna medida, es lo que quiere decir, ya que hace notar que "la elocuencia, como el bello sexo, tiene en sí bastante hermosura para poder soportar que se hable en contra de ella"[314]. Pero su opinión es que la "elocuencia" y la retórica son empleadas para mover las pasiones y extraviar el juicio, cosa que en realidad suele ocurrir con frecuencia y es también pedir demasiado de un racionalista que distinga el uso propio del lenguaje emotivo y evocativo del uso impropio.

De este modo, el mal uso de las palabras es una fuente inagotable de error, y Locke reconocía evidentemente a este tema la mayor importancia. Al final del Ensayo insiste en la necesidad de estudiar la ciencia de los signos. "Por consiguiente, la consideración de las ideas y palabras como principales instrumentos de conocimiento constituye una parte no despreciable de la consideración del conocimiento humano en su conjunto. Y tal vez si se sometieran a una consideración recta y distinta, pudieran proporcionarnos una lógica y una crítica distintas de aquellas con las que hasta aquí hemos estado familiarizados"[315]. Pero sólo en época moderna se ha tomado la sugerencia de Locke con una rigurosa seriedad.

10. Ideas universales.

Dado que los términos de carácter general desempeñan un papel tan importante en el discurso lógico, es preciso prestar una atención especial a su génesis, significado y empleo. Los términos de carácter general son necesarios, ya que un lenguaje compuesto exclusivamente de nombres propios no podría ser recordado e, incluso si lo fuera, sería inservible para los efectos de la comunicación. Por ejemplo, si un hombre fuera incapaz de referirse a las vacas en general, sino que tuviera que retener un nombre propio para cada vaca en concreto que hubiera visto, los nombres no tendrían ningún sentido para otro hombre que no estuviera familiarizado con esos animales concretos. Pero aunque la necesidad de nombres de carácter general sea evidente, la cuestión estriba en cómo llegamos a poseerlos. "Puesto que todas las cosas que existen son particulares, ¿cómo llegamos a poseer términos universales, o dónde encontramos esas naturalezas generales que supuestamente significan?"[316]

Locke responde que las palabras adquieren un carácter universal haciéndose signos de ideas universales, y que éstas se forman por abstracción. "Las ideas se

convierten en universales separándolas de las circunstancias de lugar y tiempo y de cualesquiera otras ideas que puedan adscribirlas a esta o aquella existencia particular. Mediante este tipo de abstracción se hacen capaces de representar a más de un individuo; y cada uno de estos individuos, al adecuarse a esta idea abstracta, pertenece (como decimos) a esta clase”[317]. Supongamos que un niño se familiariza primero con un hombre. Más tarde sé familiariza con otro. Y construye una idea de las características comunes, dejando aparte las características que le son peculiares a este o aquel individuo. De este modo llega a tener una idea universal, que es representada por el término universal “hombre”. Y conforme se enriquece la experiencia podemos continuar formando otras ideas más amplias y más abstractas, cada una de las cuales será significada por un término de carácter universal.

De ello se deduce que la universalidad y la generalidad no son atributos de las cosas, que son todas ellas individuales o particulares, sino de las ideas y palabras: son “invenciones y creaciones que el entendimiento hace para servirse de ellas, y se refieren sólo a signos, sean palabras o ideas”[318]. Desde luego, cualquier idea o palabra es asimismo particular: es esta idea particular o esta palabra particular. Pero llamamos palabras o ideas universales a aquellas cuya significación es universal. Es decir, una idea general o universal significa una clase de cosas, como vaca, oveja u hombre; y la palabra general significa la idea en cuanto ésta a su vez significa una clase de cosas. “Por tanto, lo que los términos generales significan es una clase de cosas; y cada uno de ellos es signo de una idea abstracta en la mente, de modo que las cosas existentes, en cuanto se adecuan a dicha idea, se clasifican bajo este término; o lo que es lo mismo, pertenecen a esta clase”[319].

Sin embargo, decir que la universalidad corresponde tan sólo a las palabras y a las ideas, no equivale a negar la existencia de una fundamentación objetiva de la idea universal. “No olvido, ni mucho menos niego, que la naturaleza, al producir los entes, hace muchos de ellos parecidos entre si; no hay nada más evidente, sobre todo en las razas animales y en todos los entes que se propagan mediante las semillas”[320]. Pero es la mente la que observa esta semejanza entre los entes particulares y se sirve de ella para formar ideas generales. Y una vez que se ha formado una idea general, sea por ejemplo la idea de oro, se dice de un ente particular que es o no oro según se conforme o no a esa idea.

Locke habla en ocasiones de un modo tal que sugirió a Berkeley la tesis de que la idea general es una imagen compuesta que consta de elementos incompatibles. Por ejemplo, habla de la idea universal de triángulo que “no debe ser ni oblicuo ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno,, sino todas y ninguna de esas cosas a la vez... es una idea en la que se reúnen determinadas cualidades de varias ideas diferentes y contradictorias”[321]. Pero este pasaje debe entenderse a la luz de lo que en otros dice Locke sobre la “abstracción”. No dice que la idea general de un triángulo sea una imagen, ni que esté compuesta de ideas mutuamente contradictorias o incompatibles. Es decir, que lo que ocurre es que la mente omite las notas

peculiares de esta o aquella clase de triángulo y reúne las características comunes de las distintas clases de triángulos para formar la idea general de triangularidad. De este modo se considera la abstracción como un proceso de eliminación y separación y de reunión de lo que queda, a saber: las características comunes. Esto puede, desde luego, parecer bastante impreciso; pero no es necesario suponer que Locke diga cosas absurdas, atribuyéndole la opinión de que las ideas generales están formadas de elementos incompatibles entre sí.

11. Esencias reales y nominales.

Es importante entender bien que la palabra "abstracción" no se refiere, en el presente contexto, a la abstracción de la esencia real de un ente. Locke distingue dos sentidos del término "esencia real". "Uno es el atribuido por aquellos que, utilizando la palabra esencia para no saben qué, suponen un número determinado de tales esencias, según las cuales están hechas todas las cosas de la naturaleza, de las que participa cada una de ellas, llegando así a ser de esta o aquella especie" [322].Esta teoría, dice Locke, es insostenible, como se muestra por la producción de monstruos, ya que la teoría presupone esencias específicas fijas y estables, y no puede explicar los casos límites y las variaciones tipológicas. En otras palabras, es incompatible con los datos empíricos de que disponemos. Por otra parte, la hipótesis de esencias específicas estables pero desconocidas es de tan escasa utilidad que podría descartarse aun en el caso de que no contradijera los datos empíricos. "La otra opinión, más fundada racionalmente (sobre las esencias reales), es la de los que opinan que todos los entes naturales tienen una estructura real, aunque desconocida, de sus partes no sensibles, de la que fluyen esas cualidades sensibles que nos sirven para distinguirlos unos de otros, y de acuerdo con la cual tenemos ocasión de clasificarlos en clases bajo denominaciones comunes"[323]. Pero aunque esta opinión está "más fundada racionalmente", no se trata evidentemente de abstraer esencias desconocidas. Cada colección de ideas simples depende de una cierta "estructura real" de la cosa en cuestión; pero esta estructura real nos es desconocida. De aquí que no pueda ser objeto de abstracción.

Locke distingue de estas esencias reales las esencias nominales. Solemos decidir si algo es o no oro observando si posee aquellas características comunes cuya posesión es considerada suficiente para que una cosa sea clasificada como oro. Y la idea compleja de tales características es la que constituye la esencia nominal del oro.

Por esto Locke puede decir que “la idea abstracta significada por el término (general) y la esencia de la especie son una y la misma cosa”[324] y que “cada idea abstracta es una esencia distinta”[325]. Por consiguiente es la esencia nominal la que es abstraída, dejando aparte las características peculiares a los entes individuales como tales y reteniendo sus características comunes.

Locke añade que en el caso de las ideas y modos simples las esencias real y nominal coinciden. “Así, una figura que incluya un espacio entre tres líneas es tanto la esencia real como la nominal de un triángulo”[326]. Pero en el caso de las sustancias, ambas son diferentes. La esencia nominal del oro es la idea abstracta de las características comunes observables de las cosas que son clasificadas como oro; pero su esencia real, o sustancia, es “la estructura real de sus partes no sensibles, de la que dependen todas estas propiedades de color, peso, fusibilidad, ductilidad, que encontramos en él”[327].

Y esta esencia real, la sustancia particular del oro, no nos es conocida. El modo de hablar de Locke se presta desde luego a críticas, ya que en el caso de la idea universal de triangularidad constituye una falta de propiedad hablar de “esencia real”, si definimos la última como la estructura real, pero desconocida, de las partes no sensibles de una sustancia material. Pero el sentido general de estos pasajes es claro: a saber, que en el caso de las sustancias materiales tiene sentido hablar de una esencia real distinta de la esencia nominal o idea abstracta, cosa que no ocurre en el caso de la triangularidad.

Capítulo 6
John Locke III

1. El conocimiento en general.

En la redacción primitiva del Ensayo, Locke subraya que "queda ahora por investigar qué tipo de conocimiento es el que tenemos de o por estas ideas, dado que el objeto propio del conocimiento es la verdad, que descansa por completo en la afirmación o negación, proposiciones mentales o verbales, que consiste sólo en aprehender las cosas tal y como realmente son y existen, o en expresar nuestras aprehensiones en palabras ajustadas para hacer aprehender a los demás lo que nosotros"[328]. Pero en la redacción del Ensayo que vio la luz, comienza el libro IV con una afirmación claramente representacionista: "Si consideramos que la mente en todos sus pensamientos y razonamientos no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, lo que únicamente contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento versa sólo acerca de las mismas"[329]. Y a continuación afirma que el conocimiento consiste exclusivamente en la percepción de la conexión y el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas. Cuando comprobamos que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos ángulos rectos, percibimos una conexión necesaria entre ideas, y por tanto podemos decir legítimamente que sabemos que la suma de los tres ángulos de un triángulo equivale a dos ángulos rectos.

Pero ¿qué quiere decir "acuerdo" o "desacuerdo" de ideas? La forma primaria de acuerdo o desacuerdo es lo que Locke llama "identidad o diversidad". La mente, por ejemplo, conoce de modo inmediato e infalible que las ideas de blanco y redondo (no hace falta decir que una vez que las ha recibido a través de la experiencia sensible) son las que son y no las otras ideas que llamamos rojo y cuadrado. Un hombre puede, desde luego, equivocarse acerca de los términos que convienen a esas ideas; pero no puede poseerlas sin darse cuenta de que cada una de ellas está de acuerdo consigo misma y en desacuerdo con las demás ideas diferentes. La segunda forma es la que Locke llama "relativa". Él piensa en la percepción de relaciones entre ideas, que pueden ser relaciones de acuerdo o desacuerdo. Las proposiciones matemáticas proporcionan el ejemplo principal, aunque no el único, de conocimiento relacional. En tercer lugar, está el acuerdo o desacuerdo de coexistencia. Así, nuestro conocimiento de la verdad de que una sustancia permanece inconsumida por el fuego

es un conocimiento de que la capacidad de ser inconsumible por el fuego coexiste con o acompaña siempre a las demás características que unidas forman nuestra idea compleja de la sustancia en cuestión. Por último, hay un acuerdo o desacuerdo de "existencia real". Locke cita como ejemplo la proposición "Dios existe". Cuando decimos esto, sabemos que la idea de Dios "está de acuerdo con" o corresponde a un ser realmente existente.

Se hacen patentes de modo inmediato dos cuestiones en relación con esta clasificación de las formas de conocimiento. En primer lugar, que el conocimiento de identidad y el conocimiento de coexistencia son ambos de carácter relacional. Locke admite en realidad este hecho de manera explícita. "La identidad y la coexistencia consisten en realidad únicamente en relaciones"[330]. Pero establece a continuación que tienen rasgos peculiares que justifican su consideración aparte, aunque no explica en qué consisten tales rasgos. En segundo lugar, el conocimiento de la existencia real plantea a Locke dificultades considerables, ya que si una idea se define como cualquier objeto de una mente cuando piensa, no es fácil concebir de qué modo podemos saber nunca si nuestras ideas corresponden a entes realmente existentes, en cuanto éstos no son ideas nuestras. Sin embargo, dejando por el momento a un lado esta cuestión, podemos afirmar que conocer consiste para Locke en percibir el acuerdo o desacuerdo entre ideas o de las ideas con las cosas distintas de ellas mismas.

2. Los grados del conocimiento.

Locke procede a examinar los niveles de nuestro conocimiento. Y en este punto se muestra decididamente racionalista, exaltando la intuición y la demostración, que caracterizan el conocimiento matemático, aunque no se den sólo en él, a expensas de lo que llama "conocimiento sensorial". Por supuesto, no se retracta de su tesis general empirista según la cual todas nuestras ideas provienen de la experiencia, a través de la sensación o la reflexión. Pero, una vez sentada esta tesis, toma como paradigma del conocimiento el conocimiento matemático, y al menos en este punto, muestra una clara afinidad con Descartes.

"Si reflexionamos acerca de nuestros propios modos de pensar, veremos que algunas veces la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de dos ideas inmediatamente a partir de las mismas, sin intervención de ninguna otra; a esto, pienso que podemos llamar conocimiento intuitivo"[331]. Así, la mente percibe por intuición que blanco no

es negro y que tres son más que dos[332]. Este género de conocimiento es el más claro y seguro que la mente humana puede alcanzar. No hay ningún lugar para la duda, y, "de esta intuición depende toda la certeza y evidencia, de nuestro conocimiento"[333].

El segundo grado de conocimiento está constituido por el conocimiento demostrativo, en el que la mente no percibe de modo inmediato el acuerdo o desacuerdo de ideas, sino que precisa de la intervención de otras ideas para poder hacerlo. Locke se refiere sobre todo al razonamiento matemático, en el que las proposiciones necesitan ser probadas o demostradas. No tenemos, dice, ningún conocimiento intuitivo inmediato de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; necesitamos que "intervengan ideas" con ayuda de las cuales el acuerdo en cuestión queda demostrado. El conocimiento demostrativo de esta especie no tiene, como hemos visto, la facilidad y la claridad que presenta la intuición. Al mismo tiempo, cada paso dado en la demostración ofrece los caracteres de la certeza intuitiva. Pero si Locke hubiera prestado más atención de la que en realidad dedicó al razonamiento silogístico, habría experimentado algunas dudas sobre esta afirmación, ya que es posible que haya un argumento silogístico válido que contenga una proposición contingente. Y la exactitud de esta proposición contingente no es conocida con lo que Locke llama certeza intuitiva. No existe ninguna conexión necesaria entre los términos; de aquí que no podamos percibirla inmediatamente. En otras palabras, como han señalado muchos comentadores, la concepción lockiana de la demostración restringe a un campo sumamente estrecho el conocimiento demostrativo.

Cualquiera otra cosa distinta de la intuición o la demostración no es conocimiento "sino fe u opinión, al menos en lo que respecta a las verdades generales"[334]. Sin embargo, existe un conocimiento sensible de la existencia individual. Algunos, subraya Locke, pueden expresar dudas sobre si existen entes que correspondan a nuestras ideas "pero con todo, en este terreno pienso que contamos con una evidencia que nos coloca más allá de la duda"[335]. Cuando un hombre ve el sol durante el día su percepción es diferente de la que tiene al pensar en el sol de noche, y hay una diferencia inequívoca entre oler el perfume de una rosa y recordarlo. Aunque diga que todo puede ser un sueño, no puede por menos de admitir que existe una gran diferencia entre soñar estar quemándose y quemarse realmente.

3. El alcance y la realidad de nuestro conocimiento.

Hay, por lo tanto, tres niveles de conocimiento: intuitivo, demostrativo y sensible. Pero ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento? Si el conocimiento consiste en percibir el acuerdo o desacuerdo entre ideas, se deduce de ello que “podemos conocer en cuanto podemos tener ideas”[336]. Pero según Locke “nuestro conocimiento no sólo no alcanza a la realidad de las cosas, sino ni siquiera a la extensión de nuestras propias ideas”[337]. Para ver con más detalle lo que quiere decir con esta afirmación, seguiremos a Locke considerando una por una las cuatro formas de conocimiento que mencionamos en el primer apartado y viendo hasta dónde puede extenderse nuestro conocimiento en lo que respecta a cada uno de esos modos de percibir el acuerdo o desacuerdo entre nuestras ideas.

En primer término, nuestro conocimiento de “identidad y diversidad” se extiende tan lejos como nuestras ideas; no podemos tener una idea sin percibir de modo intuitivo que es ella misma y que es diferente de cualquier otra.

Pero no es éste el caso de nuestro conocimiento de la “coexistencia”. “En lo que respecta a ello el alcance de nuestro conocimiento es muy limitado, aunque la mayor parte de nuestro conocimiento de las sustancias sea de este tipo”[338]. Nuestra idea de un tipo particular de sustancias no es sino una colección de ideas simples que coexisten juntas. Por ejemplo, “nuestra idea de una llama es la de un cuerpo caliente, luminoso y dotado de movimiento ascendente; del oro, la de un cuerpo de cierto peso, amarillo, maleable y fusible”[339]. Pero lo que percibimos es una coexistencia o conjunción fáctica de ideas simples; no percibimos ninguna conexión necesaria entre las mismas. Nuestras ideas complejas de las sustancias se componen de ideas de sus cualidades secundarias, que dependen “de las cualidades primarias de sus partículas más pequeñas e imperceptibles, o si no, de algo aún más alejado de nuestra comprensión”[340]. Y si no conocemos la raíz de que surgen, no podemos tampoco conocer qué cualidades resultan necesariamente de o son necesariamente incompatibles con la constitución de la sustancia, imperceptible por los sentidos. De aquí que no podamos conocer qué cualidades secundarias deben coexistir siempre con la idea compleja que tenemos de la sustancia en cuestión o qué cualidades son incompatibles con esta idea compleja. “Nuestro conocimiento acerca de todas estas cuestiones va muy poco más allá de nuestra experiencia”[341]. Además, no podemos discernir ninguna conexión necesaria entre las potencialidades de una sustancia en orden a producir cambios sensibles en otros cuerpos y cualquiera de las ideas que forman conjuntamente nuestra noción de la sustancia en cuestión. “En este ámbito, dependemos de la experiencia; y sería de desear que avanzáramos más en ella”[342]. Y si nos volvemos de los cuerpos a los espíritus, nos encontramos aún más envueltos en la oscuridad.

La razón que da Locke para afirmar que nuestro conocimiento de “coexistencia” no se extiende muy lejos ofrece considerable interés. Es evidente que él tiene presente un patrón ideal de conocimiento. Tener un “conocimiento real” de la

coexistencia de las ideas que forman juntas la esencia nominal de un ente significaría, según este modelo, percibir las conexiones necesarias de unas con otras, de modo análogo a aquel con el que percibimos las conexiones necesarias entre ideas en las proposiciones matemáticas. Pero no percibimos estas conexiones necesarias. En efecto, vemos que la idea compleja de oro comprende la idea de la cualidad de amarillo como un mero hecho; pero no percibimos ningún género de conexión necesaria entre esta cualidad y las restantes que forman con ella la idea compleja de oro. De aquí que considere deficiente nuestro conocimiento; se trata simplemente de un conocimiento basado en la experiencia, en conexiones de facto. No podemos demostrar proposiciones en ciencia natural, o "filosofía experimental": "la certeza y la demostración son cosas que no debemos pretender en estos ámbitos"[343]. No podemos alcanzar "verdades generales, instructivas, incuestionables"[344] sobre los cuerpos. En todas estas materias la actitud de Locke parece más la de un "racionalista" que toma el conocimiento matemático como modelo ideal que la de un "empirista".

Al mismo tiempo, no creo que se deba dar demasiada importancia a esta posición. Es cierto que Locke afirma que la ciencia natural es deficiente precisamente a causa de su carácter empírico; pero no es menos cierto que atribuye sus defectos a la ignorancia en que se encuentra aún la época. "Aunque tenemos ideas de esas cualidades primarias de los cuerpos en general, aun no conociendo cuál sea el volumen, la forma y el movimiento de la mayor parte de los cuerpos del universo, no sabemos nada de las distintas capacidades, eficacias y modos de operación por medio de los cuales se producen los efectos que vemos diariamente"[345]. Se trata simplemente de una cuestión de ignorancia. Nuestros sentidos no son lo "bastante agudos" para percibir las "partículas minimas" de los cuerpos y descubrir cómo operan. Nuestros experimentos e investigaciones no nos pueden llevar muy lejos; aunque "tengan éxito repetidas veces, no podemos adquirir la certeza. Esto impide que tengamos un conocimiento cierto de las verdades universales sobre los cuerpos de la naturaleza; y nuestra razón nos lleva en este campo muy poco más allá de los hechos concretos"[346].

Locke desde luego se expresa en un tono pesimista. Pues está dispuesto a dudar de que, por mucho que la habilidad humana haga avanzar la filosofía práctica y experimental acerca de los entes físicos, se pueda alcanzar un (conocimiento) científico"[347]. Y afirma que aunque nuestras ideas de los cuerpos nos sean útiles para fines prácticos, "no somos capaces de un conocimiento científico de los mismos; ni podríamos descubrir verdades generales, instructivas e incuestionables sobre ellos. La certeza y la demostración son cosas que no debemos pretender en estos ámbitos"[348]. Nos encontramos, como he señalado en el apartado anterior, con una minusvaloración de la ciencia natural debida a que no cumple los requisitos de un tipo ideal de conocimiento; y una clara afirmación de que la ciencia natural no podrá nunca llegar a ser una "ciencia". Sin embargo, las observaciones pesimistas de Locke

sobre la ciencia natural eran en parte fruto de la ignorancia contemporánea y la falta del instrumental técnico necesario para poner en marcha progresos y descubrimientos. De aquí que, si bien sea necesario llamar la atención sobre la actitud racionalista que se nos muestra en el libro IV del *Ensayo*, debamos evitar el sobreestimar la significación de esta actitud sin tener en cuenta el contexto en el que se produce.

En cuanto al tercer género de conocimiento, el conocimiento relacional, es difícil determinar hasta dónde pueda extenderse, ya que "debido a los avances que se han hecho en este campo del conocimiento, que dependen de nuestra sagacidad para encontrar ideas intermediarias que puedan mostrar relaciones y modos de comportarse de ideas cuya coexistencia no había sido pensada, es difícil decir cuándo habremos llegado al límite de estos descubrimientos"[349]. Locke piensa sobre todo en las matemáticas. Los que ignoran el álgebra, dice, no pueden imaginar sus potencialidades, y nosotros no podemos determinar tampoco de antemano los restantes recursos y utilizaciones de las matemáticas. Pero no piensa sólo en ellas, sino que sugiere también que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa. Pero las ideas éticas de Locke se tratarán con más detenimiento en el próximo capítulo.

Por último, hay un conocimiento de la existencia real de las cosas. La posición de Locke se resume fácilmente. "Tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y un conocimiento demostrativo de que existe un Dios; de la existencia de las demás cosas no tenemos sino un conocimiento sensible, que no se extiende más allá de los objetos que están presentes a nuestros sentidos"[350]. En lo que se refiere al conocimiento de nuestra propia existencia, la percibimos tan claramente y con tanta certeza que ni puede ser probada ni necesita prueba. "Si dudo de todas las demás cosas, esta misma duda hace que yo perciba mi propia existencia, y que no experimente duda acerca de ella"[351]. Como hemos visto en el capitulo anterior, Locke no quiere decir con esto que tengamos una certeza intuitiva de la existencia en nosotros de un alma inmaterial, sino que percibimos claramente que somos unos yos pensantes, aunque Locke deja sin explicar con claridad qué es lo intuido. Volveré en los apartados siguientes de este mismo capítulo sobre la existencia de Dios y de otras cosas distintas de nosotros mismos. Pero ahora me ocuparé de un problema del que Locke se ocupa bajo la denominación de "la realidad de nuestro conocimiento".

Hemos visto que, según Locke, podemos conocer que las cosas existen, y podemos conocer algo acerca de ellas. Pero ¿cómo es esto posible si el objeto inmediato del conocimiento es una idea? "Es evidente que la mente no conoce las cosas de modo inmediato, sino mediante la intervención de las ideas que tiene de las mismas. Por consiguiente, nuestro conocimiento será real tan sólo en cuanto haya una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿será éste el criterio? ¿Cómo puede la mente, si no percibe nada salvo sus propias ideas, saber que están de acuerdo con las cosas mismas?"[352] La cuestión está planteada con claridad. ¿Cuál es

la respuesta de Locke?

Debemos ante todo dejar a un lado el conocimiento matemático y moral. Las matemáticas puras nos proporcionan un conocimiento cierto y real, pero es un conocimiento “sólo de nuestras propias ideas”[353], o lo que es lo mismo: las matemáticas puras constituyen un saber formal; formulan proposiciones acerca de las propiedades de “ideas” tales como la idea de un triángulo o de un círculo, pero no acerca del mundo de las cosas. Y la presencia o ausencia de cosas que correspondan a las ideas que los matemáticos emplean en su razonamiento no afecta a la verdad o falsedad de las proposiciones matemáticas. Si el matemático hace una afirmación sobre el triángulo o el círculo, la existencia o inexistencia de un triángulo o círculo correspondientes en el mundo es completamente irrelevante a efectos de la verdad de la afirmación. Si ésta es verdadera, sigue siéndolo aunque no exista e incluso aunque no pueda existir nunca ningún triángulo o círculo que corresponda a las ideas matemáticas de triángulo o círculo, ya que la verdad de la formulación depende simplemente de las definiciones y axiomas. “Del mismo modo, la verdad y certeza de los argumentos morales no dependen de las vidas de los hombres y de la existencia en el mundo de las virtudes de que se ocupan. No son menos verdad los *Oficios de Tulio* (*De officiis* de Cicerón) porque no haya nadie en el mundo que practique al pie de la letra sus reglas y viva según el modelo de hombre virtuoso que nos ha dado y qué no existía en ninguna parte, salvo en idea, cuando escribía”[354]. Sin embargo, la situación varía cuando nos referimos a las ideas simples, ya que éstas no son elaboradas por la mente, como la idea de un círculo perfecto, sino que se imponen a la misma. De aquí que deben de ser fruto de cosas que operan sobre la mente, y han de poseer conformidad con las cosas. Dado que los colores, por ejemplo, guardan poca semejanza con las capacidades de los objetos que producen en nosotros estas relevantes ideas simples, cabría esperar que Locke explicara con más precisión el carácter de esta “conformidad”. Sin embargo, se limita a subrayar que “las ideas de blancura, o de amargor, tal y como se dan en la mente, al corresponder exactamente a esta capacidad que hay en un cuerpo de producirlas tienen toda la conformidad real que pueden o deben tener con las cosas exteriores a nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas es suficiente para un conocimiento real”[355]. Puede ser suficiente; pero no es ésta la cuestión. La cuestión es ¿cómo sabemos, o mejor, cómo podemos saber, admitidas las premisas de Locke, que hay una conformidad?

Así, pues, se afirma que las ideas simples tienen una conformidad con los objetos del mundo exterior. ¿Y las ideas complejas? Esta cuestión afecta a nuestras ideas de las sustancias. En cuanto otras ideas complejas son “arquetipos que la propia mente elabora, que no se proponen ser copia de algo”[356], el problema de su conformidad carece de importancia. Pueden proporcionarnos un conocimiento “real”, como sucedía con las matemáticas, aunque no haya nada fuera de la mente que corresponda a las mismas. Pero las ideas de sustancias se refieren, para emplear el lenguaje de

Locke, a arquetipos externos a nosotros; es decir, son pensadas como correspondiendo a una realidad externa. Y aquí surge la pregunta: ¿Cómo podemos saber que corresponden, suponiendo que efectivamente correspondan, a algún modo de realidad externa? La cuestión se refiere, desde luego, a las esencias nominales, ya que según Locke no conocemos las esencias reales de las cosas. La respuesta de éste es que nuestras ideas complejas de sustancias se componen de ideas simples y que "podemos con confianza asociar otra vez aquellas ideas simples que hemos encontrado ya coexistiendo en una sustancia y formar de este modo ideas abstractas de las sustancias. Porque lo que ha estado una vez unido en la naturaleza puede ser unido otra vez"[357].

Desde luego, si las cualidades son simples ideas y si sólo conocemos de modo inmediato ideas, no podremos nunca comparar las colecciones de cualidades que están en nuestra mente con los haces de cualidades de fuera de la misma. Y la respuesta de Locke no resuelve en modo alguno esta dificultad. Pero aunque hable de "ideas simples" se está siempre refiriendo a ideas de cualidades y de sustancias. En otras palabras: Locke se debate entre una concepción representacionista según la cual las ideas constituyen el objeto del conocimiento y el punto de vista con arreglo al cual las ideas son simplemente modificaciones psíquicas mediante las cuales conocemos directamente las cosas. O para decirlo con mayor exactitud, se debate no entre "concepciones" (ya que la concepción que confiesa seguir es la de que las ideas constituyen el objeto del conocimiento) sino entre dos modos de expresarse, ya que habla unas veces como si la idea fuera el médium quod del conocimiento (de acuerdo con la concepción que confiesa sustentar) y otras como si fuese el *medium quo* del mismo. Y esta ambigüedad puede ser en parte responsable del fracaso de Locke para encararse rigurosamente con las dificultades que surgen de su concepción representacionista.

Sin embargo, aceptemos que nos es posible conocer la correspondencia entre nuestras ideas complejas de sustancias y las series existentes de cualidades copresentes. Como hemos visto, Locke no admite que se perciban conexiones necesarias entre esas cualidades. De aquí que nuestro conocimiento, aunque real, no se extienda más allá de la experiencia real que hayamos tenido, y que si expresamos este conocimiento en forma de proposiciones generales o universales, no podemos pretender de éstas algo más que una verdad simplemente probable.

4. El conocimiento de la existencia de Dios.

En el apartado anterior he mencionado la opinión lockiana de que tenemos, o podemos tener, un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios. Con esto quiere decir que podemos deducir la existencia del mismo “de alguna parte de nuestro conocimiento intuitivo”[358]. Y la verdad intuitivamente conocida que toma como punto de partida es el conocimiento que tenemos de nuestra, propia existencia. Para hablar más exactamente, habría que decir quizá que el conocimiento individual demostrativo de la existencia de Dios se basa en el conocimiento intuitivo de la propia existencia. Pero el conocimiento de la propia existencia individual no prueba por sí mismo la existencia de Dios; necesitamos de otras verdades conocidas también intuitivamente. La primera es la proposición según la cual “la simple nada no puede producir nada real, como tampoco puede ser igual a dos ángulos rectos”[359]. El conocimiento intuitivo de mi propia existencia me muestra que al menos existe un ente. Ahora bien; yo sé que no existo desde la eternidad, sino que he tenido un principio. Pero lo que ha tenido principio no debe haber sido producido por algo distinto de sí mismo; no puede haberse producido a sí mismo. Debe, por tanto, dice Locke, haber algo que exista desde la eternidad. Aunque los pasos del argumento no son muy claros, Locke quiere evidentemente decir que para que algo exista en cualquier momento dado, es necesario que haya un ser que no haya tenido principio; pues, de lo contrario, algún ser se habría producido a sí mismo o habría “simplemente sobrevenido”, lo que es inconcebible. Locke toma desde luego como evidente por sí mismo el supuesto de que algo que comienza a ser principia a existir en virtud de la eficacia de una causa extrínseca ya existente. Pero no explica si intenta excluir un regreso infinito en el orden temporal (es decir, un infinito regreso retrocediendo en el pasado) o un regreso infinito en el orden de la dependencia existencial aquí y ahora, sin referencia al pasado. Sin embargo, parece desprenderse de varias observaciones que hace que se refiere a un regreso infinito yendo atrás en el pasado. En tal caso, su línea de argumentación difiere de la de Aquino, por ejemplo, que intentaba desarrollar una prueba de la existencia de Dios que no dependiera de la cuestión de si hay o no una sucesión de acontecimientos temporales retrocediendo indefinidamente en él pasado. De hecho, el argumento lockiano está construido con poco rigor y dista mucho de ser preciso. Podría descartarse en conjunto basándose en que las verdades que Locke considera evidentes por sí mismas no tienen este carácter. Pero aunque no se haga esto, es difícil decir mucho acerca de ello, ya que Locke no formula con claridad su argumento.

Si aceptamos, no obstante, que hay un ser que existe desde la eternidad, surge el problema de cuál sea su naturaleza. Al llegar a este punto, Locke pone en juego el principio según el cual “lo que ha tomado su ser y su principio de otro ser, debe tomar también de otro todo lo que está en su ser y pertenece al mismo”[360]. De este modo, por ejemplo, el hombre encuentra en sí mismo poder, y como goza también de percepción y de conocimiento, el ser eterno del que depende ha de ser también a su vez poderoso e inteligente, ya que un ente desprovisto de conocimiento no puede

producir un ente dotado del mismo. Y de esto deduce Locke que “hay un ser eterno, más poderoso y más dotado de conocimiento; al que no importa nada que se llame Dios. Es algo evidente, y de esta idea considerada adecuadamente se deducirán con facilidad todos los restantes atributos que debemos adscribir a este ser eterno”[361].

5. Conocimiento de otras cosas.

Un hombre conoce su propia existencia de modo intuitivo y la de Dios demostrativamente. “Sólo podemos tener conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa por medio de la sensación”[362], ya que no hay ninguna conexión necesaria entre la idea que un hombre tiene de otra cosa distinta de Dios y la existencia de la cosa en cuestión. El hecho de que tengamos una idea de una cosa no prueba que ésta exista; sólo sabemos que existe cuando obra sobre nosotros. “Por tanto, lo que nos da noticia de que existen otras cosas fuera de nosotros y nos hace conocer que algo debe existir en este momento fuera de nosotros es la recepción real de ideas”[363]. La recepción de ideas del exterior constituye la sensación, y conocemos la existencia de las cosas que afectan a nuestros órganos sensoriales únicamente mientras los están afectando. Cuando abro los ojos, no puedo elegir lo que voy a ver; están actuando sobre mí. Además si coloco la mano demasiado cerca del fuego experimento un dolor que no siento cuando tengo meramente la idea de hacerlo. Estas consideraciones nos muestran que nuestra confianza en la existencia de otras cosas no es infundada. Es verdad que nuestro conocimiento de la existencia de cosas exteriores se extiende sólo hasta donde llega el testimonio presente de nuestros sentidos; pero es probable que la mesa que vi hace un momento continúe aún existiendo, y es una tontería buscar cualquier conocimiento demostrativo antes de que estemos dispuestos a asentir a una proposición existencial. “El que no admitiera en los asuntos ordinarios de la vida otra cosa que la demostración clara y directa no estaría seguro en este mundo de nada, sino de perecer rápidamente. Ni siquiera tendría razones para comer y beber; y me gustaría saber qué podría hacer basándose tan sólo en fundamentos que no admiten ninguna duda u objeción”[364].

6. Juicio y probabilidad.

Se dice que la mente "conoce" cuando "percibe con certeza y está satisfecha sin ningún género de dudas con el acuerdo o desacuerdo de cualesquiera ideas"[365]. Sabemos que *X* es *Y* cuando percibimos claramente una conexión necesaria entre uno y otro. Pero la mente tiene lo que Locke llama otra "facultad", a saber, el juicio, que consiste en "unir o separar las ideas una de otra en la mente cuando no se percibe su acuerdo o desacuerdo de modo cierto, sino que solamente se presume... Y el juicio que las une o separa de acuerdo con cómo son las cosas realmente constituye un juicio recto"[366]. Así pues el juicio versa sobre la probabilidad y produce la "opinión".

Locke define la probabilidad como "la apariencia de acuerdo en base a pruebas falibles"[367]. Es decir, que cuando juzgamos que una proposición constituye una verdad probable, lo que nos mueve a prestar nuestro asentimiento a la proposición como probablemente verdadera no es su carácter auto-evidente (ya que en tal caso sabríamos con toda seguridad que es verdadera) sino razones o fundamentos extrínsecos que no son suficientes para demostrar su verdad. Hay principalmente dos tipos de fundamentos extrínsecos para creer verdadera una proposición aunque no sea evidentemente verdadera por si misma. El primero es "la conformidad de algo con nuestro conocimiento, observación y experiencia"[368]. Por ejemplo, en cuanto alcanza mi experiencia, el hierro se hunde en el agua. Si yo he visto ocurrir este fenómeno muchas veces, la probabilidad de que suceda en futuras ocasiones del mismo modo será proporcionalmente mayor que si lo he visto sólo una vez. De hecho cuando una experiencia sólida da lugar a la formulación del juicio y éste es verificado constantemente en las experiencias posteriores, la probabilidad es tan alta que influye sobre nuestras expectativas y acciones prácticamente del mismo modo que la evidencia de la demostración. El segundo tipo de fundamentos que hacen que una proposición sea creída como probablemente verdadera está constituido por el testimonio. Si hay, respecto de determinados hechos, un gran número de testigos dignos de confianza y si sus testimonios concuerdan, hay un grado mucho más alto de probabilidad que si los testigos son pocos y escasamente seguros o si los relatos que dan están en desacuerdo unos con otros.

Locke divide en dos clases "las proposiciones que aceptamos inducidos por la probabilidad"[369]. La primera está formada por proposiciones que se refieren a "cuestiones de hecho" que están sujetas a observación y pueden ser objeto de testimonio humano. Por ejemplo, que heló en Inglaterra el último invierno. La segunda, por proposiciones relativas a temas que no pueden ser objeto de testimonio humano porque no son aptas para ser sometidas a investigación empírica. Un ejemplo sería la existencia de ángeles, y otro que el calor consista en una violenta agitación de las minúsculas partículas imperceptibles de la materia que arde"[370]. En ambos

casos, extraemos los fundamentos de probabilidad de la analogía. Observando los diferentes estadios en la jerarquía de los seres inferiores al hombre (animales, plantas, seres inorgánicos) podemos considerar probable que existan espíritus finitos inmateriales entre el hombre y Dios. Asimismo, observando que el frotar dos bolas produce calor, podemos argumentar analógicamente que el calor consiste probablemente en el movimiento violento de partículas imperceptibles de materia.

Por consiguiente es evidente que, para Locke, las proposiciones de las ciencias naturales pueden gozar todo lo más de un alto grado de probabilidad. Esta concepción guarda desde luego una estrecha conexión con su convicción de que conocemos sólo las esencias nominales de las cosas y no sus "esencias reales", en el sentido explicado en el capítulo anterior. Las proposiciones de carácter histórico, que se basan en testimonios humanos gozan tan sólo, asimismo, de diversos grados de probabilidad. Y Locke recuerda a sus lectores que el grado de probabilidad de que goza un relato histórico depende del valor del testimonio y no del número de personas que hayan repetido el relato.

7. Razón y fe.

Cabría tal vez esperar que Locke hubiera incluido en el género de las proposiciones probables todas las proposiciones de fe. Pero no lo hizo, ya que admitía la existencia de una revelación divina que nos proporciona certidumbre de la verdad de las doctrinas reveladas, puesto que el testimonio de Dios no admite ninguna duda. "Así como no podemos dudar de nuestro propio ser, del mismo modo no podemos dudar de que cualquier revelación de Dios sea verdad. Así esta fe constituye un sólido y seguro principio de asentimiento y seguridad, y no deja ningún resquicio a la duda o a la vacilación"[371]. Esto no significa que todas las verdades sobre Dios sean aceptadas por fe, ya que como hemos visto Locke sostenía el carácter demostrativo de nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Verdades reveladas son aquellas que son superiores, aunque no contrarias, a la razón y cuya verdad conocemos gracias al testimonio de Dios. Dicho de otra forma: Locke seguía manteniendo la distinción medieval entre verdades sobre Dios que pueden ser conocidas por la razón dejada a sus propias fuerzas y aquellas que para ser conocidas precisan ser reveladas por Dios.

Al mismo tiempo, Locke mostraba poco afecto por lo que llamó "entusiasmo". Se refería a la actitud de aquellas personas que están dispuestas a aceptar que determinada idea que les viene a la mente constituye una revelación divina de

carácter privado, un producto de la inspiración divina. Estas personas no se preocupan por encontrar razones objetivas que apoyen la pretensión de que sus ideas son inspiradas por Dios: un sentimiento intenso es para ellas más persuasivo que cualquier razonamiento. "Están seguros porque sí; y sus persuasiones no son erróneas porque están fuertemente persuadidos"[372]. Dicen que "ven" y "sienten", pero ¿qué es lo que "ven"? ¿Que una proposición es evidente o que ha sido revelada por Dios? Ambas cosas pueden distinguirse. Y si la proposición no constituye una verdad evidente y no se propone como verdad probable en virtud de algunos fundamentos objetivos, cabe no obstante dar razones para pensar que ha sido efectivamente revelada por Dios. Pero, para las personas que experimentan este "entusiasmo", una proposición "es revelada porque la creen firmemente, y la creen firmemente porque es revelada"[373]. Por tanto, Locke insistía en que, aunque ciertamente Dios puede revelar verdades que trascienden a la razón, en el sentido de que la razón sola no puede establecerlas como tales, debe demostrarse racionalmente que dichas verdades han sido reveladas, previamente a ser aceptadas como verdades de fe. "Si ha de guiarnos la luz de la fuerza de persuasión, ¿cómo podríamos distinguir entre las ilusiones de Satán y las inspiraciones del Espíritu Santo?"[374] Después de todo, "Dios, cuando hizo al profeta, no destruyó al hombre. Dejó todas sus facultades en su estado natural, a fin de que pudiera juzgar si sus inspiraciones tenían o no un origen divino"[375]. Al disponer de la razón para hacer lugar a la revelación, el "entusiasmo" destierra a ambas. En su tratamiento del entusiasmo el fuerte sentido común de Locke aparece en toda su extensión.

Por consiguiente, Locke no pone en duda la posibilidad de la revelación divina. De hecho, él creía en doctrinas tales como las de la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne por el testimonio de la palabra de Dios. Pero insistía en que proposiciones contrarias a la razón no podían ser reveladas por Dios. Y pienso que es evidente que cuando hablaba de este modo tenía presentes dogmas católicos del tipo del de la transustanciación, al que se refirió de modo explícito en el capítulo sobre el asentimiento erróneo o error[376]. Desde luego, puede objetarse que si hay una razón convincente para pensar que una proposición ha sido revelada por Dios, no puede ser contraria a la razón aunque esté sobre la misma[377]. Pero Locke, establecido que había ciertas doctrinas contrarias a la razón, concluía que no pueden haber sido reveladas y que no puede haber una razón convincente para pensar que han sido reveladas. No es éste el lugar de extenderse en controversias de este género. Pero vale la pena señalar que Locke asumía el punto de vista de los platónicos de Cambridge o "latitudinarios". A la vez que rechazaba de una parte lo que consideraba como entusiasmo descarriado de pretendidos profetas y predicadores, rechazaba también lo que parecía constituir una lógica consecuencia de la creencia en la posibilidad de la revelación divina, a saber: que si existen razones de peso para pensar que Dios ha revelado una verdad a través de determinado portavoz, ninguna proposición revelada por tan acreditada autoridad puede ser contraria a la razón. Locke replicaría sin duda

que el único criterio para decidir si una doctrina es contraria a la razón o simplemente “está sobre la razón” es la razón misma. Pero hace su posición más fácil de mantener al admitir, con bastante sinceridad, la posibilidad de revelación divina sin adentrarse en la cuestión de dónde ha de encontrarse esta revelación ni a través de qué órgano u órganos ha sido hecha.

La general actitud de moderación de Locke y su aversión a los extremismos, juntamente con la convicción de que el campo de la certeza es muy limitado mientras que el de la probabilidad, en sus distintos grados, es muy amplió le llevó a abrazar, dentro de ciertos límites, la causa de la tolerancia. Digo “dentro de ciertos límites” porque en su *Carta sobre la tolerancia* dice que ésta no debe extenderse a los ateos, a aquellos cuya religión implique alianza con un poder extranjero y a aquellos cuya fe religiosa no permita extender a los demás la tolerancia que reclaman para sí mismos. El ateísmo implica necesariamente, en su opinión, falta de principios morales y despreció del carácter vinculante de los juramentos, pactos y promesas. En cuanto a las otras dos categorías excluidas, se refería evidentemente ante todo a los católicos, aunque mencione expresamente a los mahometanos. En este punto, Locke compartía la actitud dominante de sus conciudadanos de la época hacia los católicos, aunque sería interesante saber qué pensaba realmente, si es que dedicó alguna atención a este asunto, de los métodos empleados en los Tribunales por el Lord Supremo de Justicia en los procesos a que dio lugar el “complot papista”. Probablemente simpatizaba con las metas políticas ulteriores de Shaftesbury y su facción. Sin embargo, si tenemos en cuenta la actitud dominante en los contemporáneos, tanto en su propio país como en todas partes, lo notable es ya que defendiera la tolerancia; Él era consciente de ello, puesto que publicó anónimamente sus escritos sobre este tema.

Capítulo 7
Locke IV

1. La teoría ética de Locke.

En el primer capítulo consagrado a la filosofía de Locke veíamos que éste, al rechazar la teoría de las ideas innatas, negaba la existencia tanto de principios innatos de carácter especulativo como de orden moral o práctico. Por consiguiente nuestras ideas morales se derivan de la experiencia, en el sentido de que debemos, como dice Locke, "terminar en ideas simples", lo que quiere decir que, en último término, los elementos de los que están compuestas deben derivarse de la sensación o de la reflexión. Pero Locke no pensaba que su punto de vista empirista sobre el origen de las ideas morales constituyera ningún obstáculo para el reconocimiento de los principios morales que conocemos con certeza, ya que una vez que hemos obtenido nuestras ideas podemos examinarlas y compararlas y descubrir entre ellas relaciones de acuerdo y desacuerdo. Esto nos hace capaces de formular reglas morales, y si éstas expresan relaciones necesarias de acuerdo o desacuerdo entre ideas, serán ciertas y susceptibles de ser conocidas como tales. Tenemos que distinguir entre las ideas o términos que aparecen en una proposición ética y la relación afirmada en la proposición. En una regla moral, las ideas deben derivarse de distintos modos posibles, al menos en último término, de la experiencia; pero la verdad o validez de una norma moral no depende de su observancia. Si se sostiene por ejemplo que decir la verdad es moralmente bueno, las ideas de decir la verdad y de bondad moral deben poderse derivar, "en último término, de la experiencia; pero la relación afirmada entre esas ideas sigue siendo la misma aunque muchas personas digan mentiras.

Si tenemos en cuenta este punto de vista, no nos debe sorprender tanto como pudiera parecer a primera vista que Locke proponga en el tercer y cuarto libros del *Ensayo* un ideal ético "racionalista". Locke subraya que "la moralidad es tan susceptible de demostración como las matemáticas"[378]. La razón es que la ética se ocupa de ideas que constituyen esencias reales. En las ciencias naturales no conocemos las esencias reales de las cosas, sino sólo las esencias nominales. Sin embargo en matemáticas esta distinción entre esencia nominal y esencia real deja de tener sentido; y lo mismo ocurre en la ética. Nuestra idea de justicia se deriva en último término de la experiencia, en el sentido de que los elementos de que está

compuesta dependen de esta última, pero no hay "ahí fuera" ninguna entidad llamada justicia, cuya esencia real pudiera sernos desconocida. No hay, por consiguiente, ninguna razón para que no pueda convertirse a la ética en una ciencia de carácter demostrativo. "Puesto que la certeza no consiste sino en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, y la demostración no es otra cosa sino la percepción de este acuerdo mediante la intervención de otras ideas o mediaciones, y nuestras ideas morales, del mismo modo que las matemáticas, por ser en sí mismas arquetipos, son como tales ideas adecuadas y completas, el acuerdo o desacuerdo que encontremos entre las mismas producirá conocimiento real, como ocurre con las figuras matemáticas"[379]. Al decir que nuestras ideas morales son en sí mismas arquetipos Locke quiere decir que, por ejemplo, la idea de justicia es ella misma un patrón por medio del cual distinguimos entre acciones justas e injustas; la justicia no es una entidad subsistente con la que deba concordar una idea de justicia para ser una idea verdadera. Por consiguiente, si nos tomamos el trabajo de definir los términos morales de un modo claro y preciso "el conocimiento moral puede llevarse a un grado de claridad y certeza tan alto"[380] como nuestro conocimiento matemático.

Estas sugerencias de Locke pueden inducirnos a creer que para él la ética no es sino un análisis de ideas en el sentido de que no existe ninguna serie de reglas morales que los hombres estén obligados a obedecer. Si construimos una determinada serie de ideas, deberemos formular determinadas reglas; si construimos otra serie, formularemos las reglas que corresponden a esta serie, y podemos elegir libremente una u otra serie de ideas. Pero éste no era en modo alguno el punto de vista de Locke, al menos no es el que se expresa en el libro II del Ensayo, en el que Locke habla sobre el bien y el mal moral y sobre las reglas o leyes morales.

He mencionado ya que Locke definía el bien y el mal por referencia, respectivamente, al placer y al dolor. Es bueno lo que es apto para dar lugar a aumentar el placer en la mente o en el cuerpo, y malo lo que es apto para causar o incrementar el dolor o disminuir el placer[381]. Sin embargo, el bien moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por la que el bien (es decir, "el placer") aumenta para nosotros, de acuerdo con la voluntad del legislador; y el mal moral consiste en el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por el que el mal (esto es, el "dolor") "cae sobre nosotros en virtud de la voluntad y el poder del que ha hecho la ley"[382]. Locke no dice que el bien y el mal moral sean, respectivamente, el placer y el dolor, ni se ve lógicamente obligado a admitirlo, ya que define el bien y el mal no como el placer y el dolor (aunque algunas veces habla de este modo, con escaso rigor) sino como aquello que procura, respectivamente, placer y dolor. El bien moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con una ley apoyada en sanciones; y Locke nunca dice que conformidad y premio sean la misma cosa.

¿Qué tipo de ley tenia presente Locke? Distingue tres clases: la ley divina, la ley civil y "la ley de la opinión o reputación"[383]. En este último caso se refiere a la

aprobación o desaprobación, elogio o censura “que por un secreto y tácito consentimiento se establece en las distintas sociedades, tribus y clubs de hombres en el mundo, en virtud del cual determinadas acciones pasan a gozar de buena o mala fama entre ellos, según los juicios, máximas o costumbres que gozan de preponderancia en cada lugar”[384]. En relación con la ley divina las acciones pueden ser de acatamiento o de transgresión, en relación con la ley civil inocentes o criminales, y en relación con la ley de la opinión o reputación virtudes o vicios. Ahora bien: es obvio que estas leyes podrían discrepar entre sí. Como observa Locke, cabe que en una sociedad dada los hombres aprueben acciones que son contrarias a la ley divina. Y desde luego, él no piensa que la ley civil sea el criterio último para distinguir lo justo de lo injusto. Se deduce, por lo tanto, que la ley divina es el criterio último con relación al cual las acciones voluntarias se consideran moralmente buenas o malas. “Pienso que no hay nadie tan irracional que niegue que Dios ha dado una regla por la que los hombres habrían de gobernarse a sí mismos. Tiene derecho a ello, puesto que somos sus criaturas; tiene bondad y sabiduría para dirigir nuestras acciones a lo que es mejor; tiene poder para obligar mediante premios y castigos de peso y duración infinita en otra vida, ya que nadie puede sustraernos a su poder. Éste es el único criterio verdadero de la rectitud moral”[385].

Ahora bien: si entendemos estas palabras de Locke en el sentido de que el criterio diferenciador del bien y el mal moral, de las acciones justas e injustas, es la ley dependiente de la voluntad de Dios, habría una contradicción flagrante entre los libros II y IV del *Ensayo*, ya que si la ley divina hubiera sido impuesta a su arbitrio por Dios, sólo la podríamos conocer mediante la revelación; y en tal caso la comparación entre ética y matemática que se establece en el libro IV estaría enteramente fuera de lugar. Pero cuando, al hablar de la ley divina, Locke dice que en el libro II “me refiero a la ley que Dios ha establecido para las acciones de los hombres, ya hayan sido promulgadas por la luz de la naturaleza o por la voz de la revelación”[386], entiende por luz de la naturaleza la razón; y evidentemente pensaba que podemos descubrir parte de la ley de Dios por la mera razón, aunque la revelación cristiana nos dé más luz sobre la misma. Y en el libro IV dice: “la idea de un ser supremo, dotado de infinito poder, bondad y sabiduría, cuya obra somos y del cual dependemos, y la idea de nosotros mismos como seres racionales dotados de comprensión, son de tal modo claras en nosotros que creo que podrían, rectamente meditadas y extraídas todas las consecuencias que de ellas se derivan, proporcionar fundamentos tan seguros a nuestros deberes y reglas de conducta que podrían situar a la moralidad entre las ciencias susceptibles de demostración; por todo ello no dudo de que sólo a partir de los principios autoevidentes, mediante la deducción de sus consecuencias necesarias, principios tan seguros como los de las matemáticas, cualquiera que los aplique con la misma objetividad y cuidado que los que se emplean en las demás ciencias podrá descubrir las reglas exactas y las erróneas”[387]. Sin duda de ningún género, Locke pensaba que reflexionando sobre la naturaleza de

Dios y del hombre y sobre la relación entre los mismos obtendríamos principios morales evidentes por sí mismos de los que podrían deducirse otras reglas morales concretas. Y este sistema de reglas deducidas constituiría la ley de Dios en cuanto conocida por la luz natural. No está claro si pensaba en la ley moral revelada como suplementando o como formando parte de las premisas, ni tampoco realizó Locke el intento de demostrar un sistema ético según este método. Los ejemplos que da de proposiciones evidentes por sí mismas no son muy esclarecedores: “donde no hay propiedad no hay injusticia” y “ningún gobierno permite la libertad absoluta”[388]. (La segunda proposición se formula como la enunciación de un hecho, pero la explicación de Locke indica que él no intentaba que se entendiera de este modo.)

Por consiguiente, no estoy de acuerdo con los historiadores que afirman que Locke nos legó dos teorías morales que no intentó nunca conciliar, ya que me parece que intentó de algún modo mostrar cómo confluían las líneas de pensamiento del segundo y cuarto libros del *Ensayo*. Al mismo tiempo es difícil negar que lo que dice es esquemático y confuso, y que responde a la mezcla de elementos de diferente signo. Aunque no pueda ser considerado simplemente como un hedonista ni siquiera considerando sólo el libro II, hay un elemento de utilitarismo hedonista, quizá inspirado en Gassendi. A este elemento se une un cierto autoritarismo, basado en la idea de los derechos supremos del Creador. Por último, la distinción lockiana entre luz natural y revelación trae a la mente la distinción tomista entre ley natural, conocida por la razón, y ley divina positiva; y esta distinción se inspiraba sin duda en gran medida en Hooker, que debía mucho a la filosofía medieval[389]. La influencia de Hooker, y, a través de éste, de la filosofía medieval aparece claramente en la noción lockiana de los derechos naturales, que examinaré a continuación en relación con su teoría política.

2. El estado de naturaleza y la ley moral natural.

En su prefacio a los *Treatises of Civil Government*[390], Locke expresa su esperanza de que lo que ha escrito sea suficiente para “asentar firmemente el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo (y) legitimar su título en el consentimiento del pueblo”. Hume, como veremos más tarde, pensaba que la teoría política de Locke era incapaz de cumplir esta función. Pero en todo caso sería un error pensar que Locke desarrolló su teoría política solamente con vistas a establecer

el derecho de Guillermo a la corona, ya que se hallaba en posesión de los principios básicos de su teoría mucho antes de 1688. Además, esta teoría tiene una importancia histórica de mayor envergadura como expresión sistematizada del pensamiento liberal de la época, y sus tratados son mucho más que un panfleto whig.

No me detendré mucho en su primer Tratado. En él Locke rebate la teoría del derecho divino de los reyes expuesta en el *Patriarcha* (1680) de Sir Robert Filmer. La teoría patriarcal de la transmisión de la autoridad real se lleva hasta sus más ridículas consecuencias. No hay ninguna evidencia de que Adán poseyera una autoridad real respaldada por la divinidad. Si la hubiera tenido, no hay niguna evidencia de que sus herederos la tuvieran. Si la hubieran tenido, el derecho de sucesión a la misma no estaría determinado, e incluso si hubiera un orden de sucesión determinado apoyado en la voluntad de Dios, cualquier conocimiento de este orden de sucesión habría muerto hace ya mucho tiempo. De hecho, Filmer no era tan necio como Locke nos lo presenta, y había publicado escritos de más mérito que el Patriarcha. Pero la obra acababa de ser publicada y había provocado polémicas, y es comprensible que Locke la eligiera para criticarla en su primer tratado.

En el primer Tratado[391] Locke asegura que "la posición principal de Sir Robert Filmer es que "los hombres no son libres por naturaleza. Éste es el fundamento sobre el que descansa su monarquía absoluta". Esta teoría de la sujeción natural de los hombres era rechazada categóricamente por Locke, quien mantiene en el segundo Tratado que los hombres en el estado de naturaleza son libres e iguales. "El atinado Hooker considera esta igualdad natural de los hombres tan evidente por sí misma y fuera de toda discusión que la convierte en fundamento de la obligación de amor mutuo entre aquéllos, fundamento sobre el que asienta los deberes que tenemos unos para con otros y del que hace derivar las grandes máximas de justicia y caridad"[392].

Por consiguiente Locke parte, como Hobbes, del estado de naturaleza, y en su opinión "todos los hombres están naturalmente en este estado y permanecen en él hasta que por su propia voluntad se convierten en miembros de una sociedad política"[393]. Pero su idea del estado de naturaleza es muy distinta de la de Hobbes. De hecho, aunque no lo diga de un modo explícito, Hobbes es el principal oponente que tiene en la mente en el segundo Tratado. Existe una radical diferencia, según Locke, entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. "El estado de naturaleza, para hablar con propiedad, se caracteriza porque los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior común para dirimir los conflictos entre ellos"[394]. La fuerza, cuando se ejerce fuera de la esfera del derecho, crea un estado de guerra; pero éste no debe identificarse con el estado de naturaleza, puesto que constituye una violación de éste; es decir de lo que éste debe ser.

Locke puede hablar de lo que el estado de naturaleza debe ser porque admite una ley moral natural que puede descubrirse por la razón. El estado de naturaleza es estado de libertad, pero no de libertinaje. "El estado de naturaleza tiene una ley que lo gobierna, que obliga a todos; y la razón, que es esta ley, enseña a todos los hombres

que la consultan que son iguales e independientes y que nadie debe dañar a otro en su vida, su salud, su libertad o sus bienes”[395], ya que todos los hombres son criaturas de Dios. Y aunque el hombre pueda defenderse contra un ataque y castigar a los agresores según su iniciativa privada, ya que, como hemos supuesto, no hay ningún juez o soberano temporal común, su conciencia encuentra como límite la ley moral natural que obliga con entera independencia de la sociedad civil y de sus leyes. La ley natural, por lo tanto, tiene un sentido completamente diferente en Locke y en Hobbes, ya que para el último quería decir la ley del poder, de la fuerza y del engaño, mientras que para Locke tenía el sentido de una ley moral universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de Dios y sus derechos, de la relación del hombre con Dios y de la igualdad fundamental de todos los hombres en cuanto criaturas racionales. He mencionado ya a Hooker como una de las fuentes de esta teoría lockiana de la ley moral natural; podrían también mencionarse los platónicos de Cambridge en Inglaterra, y, en el continente, autores como Grocio[396] y Pufendorf.

Al creer en una ley moral natural que obliga en conciencia independientemente del Estado y de su legislación, Locke creía también en la existencia de derechos naturales. Por ejemplo, todo hombre tiene derecho a la propia conservación y a defender su vida, así como derecho a la libertad. Hay también, por supuesto, deberes que son correlativos. De hecho, un hombre tiene derecho a la propia conservación y por consiguiente a defender su vida, porque tiene obligación de hacerlo. Y puesto que está moralmente obligado a emplear todos los medios a su disposición para conservar su vida, no tiene derecho a acabar con ella, ni, sometiéndose a la esclavitud en el más amplio sentido del término, a dar a otro el poder de disponer de ella.

3. El derecho de propiedad privada.

El derecho natural al que Locke dedica más atención es, sin embargo, el derecho de propiedad. Como el hombre tiene el deber y el derecho de la propia conservación, tiene derecho a las cosas que le son necesarias para este fin. Dios ha dado a los hombres la tierra y todo lo que hay en ella para que les proporcione sustento y bienestar. Pero aunque Dios no ha dividido la tierra y las cosas que hay en ella, la razón nos enseña que está de acuerdo con la voluntad de Dios la existencia de propiedad privada, no sólo de los frutos de la tierra y de las cosas que hay en ella y sobre ella, sino de la misma tierra. ¿Cuál es el título primario de propiedad privada?

En opinión de Locke, el trabajo. En el estado de naturaleza, el hombre trabaja para sí, y hace suyo lo que saca de su estado originario mezclándolo con su trabajo. “Aunque el agua corriendo en la fuente sea de todos, ¿quién puede dudar de que en el jarro es sólo de quien la recogió? Su trabajo la ha sacado del dominio de la naturaleza, en donde era común y pertenecía por igual a todas sus criaturas, y ha hecho que se la apropie”[397]. Supongamos que un hombre coge manzanas para comérselas de un árbol en el bosque. Nadie discutirá su propiedad respecto de las mismas y su derecho a comerlas. Pero ¿cuándo empiezan las manzanas a ser suyas? ¿Cuando las ha digerido? ¿Cuando las está comiendo? ¿Cuando las está preparando? ¿Cuando las ha llevado a su casa? Está claro que pasaron a ser suyas cuando las cogió; es decir, cuando “mezcló su trabajo” con las mismas y las sacó así de su estado de propiedad de todos. Y la propiedad de la tierra se adquirió del mismo modo. Si un hombre corta tres árboles en un bosque y hace un claro, lo ara y lo siembra, la tierra y lo que produzca son suyos, puesto que constituyen el fruto de su trabajo. La tierra no da trigo si no se la cultiva.

La teoría lockiana del trabajo como título primario de propiedad fue incorporada a la teoría del valor trabajo y utilizada de un modo que su autor no sospechaba. Pero sería poco importante tratar aquí de esto. Es más interesante llamar la atención sobre la opinión, sostenida con frecuencia, de que, al recalcar de tal modo el derecho de propiedad privada, Locke expresaba la mentalidad de los propietarios *whigs*. Sin duda hay parte de verdad en este punto de vista. Al menos, no es descabellado pensar que la atención que Locke dedicó a la propiedad privada se debía en parte a la influencia de la perspectiva del sector social en el que se movía. Al mismo tiempo, conviene recordar que la doctrina según la cual hay un derecho de propiedad privada independientemente de las leyes de las sociedades civiles no constituye un hallazgo de Locke. Debe también tenerse en cuenta que él no dice que cualquier hombre tenga derecho a amasar propiedad sin límite, en detrimento de los demás, sino que se plantea la objeción de que si recoger los frutos de la tierra confiere un derecho de propiedad sobre los mismos, cualquiera podría acumular tanto como quisiera, y responde: “No es así. La misma ley de la naturaleza que nos da por estos medios la propiedad, la limita también”[398]. Los frutos de la tierra son dados para usar y gozar de los mismos, y “de la misma forma que cada uno puede hacer uso de su vida en su propio beneficio antes de que se consuma, así también puede adquirir la propiedad por medio de su trabajo; todo lo que exceda de esto, pertenece a los demás”[399]. En cuanto a la tierra, la doctrina de que el trabajo es título de propiedad pone límite a la misma, pues “tanta tierra como un hombre labra, planta, mejora y utiliza en su provecho constituye su propiedad”[400]. Está claro que Locke presupone un estado de cosas tal que haya tierra para todos, como en la América de su época. “En el comienzo todo el mundo era como América, puesto que en ninguna parte se conocía el dinero”[401].

Locke cree sin duda que hay un derecho natural a heredar la propiedad. De hecho

afirma expresamente que “todo hombre nace con un doble derecho; de un lado, un derecho de libertad de su propia persona; de otro, un derecho a heredar con sus hermanos, antes que ningún otro hombre, los bienes de su padre”[402]. La familia es una sociedad natural, y los padres tienen el deber de velar económicamente por sus hijos. Sin embargo, Locke dedica más atención a explicar de qué modo se adquiere la propiedad que a justificar el derecho de herencia, punto que queda oscuro en su teoría.

4. Los orígenes de la sociedad política: el pacto social.

Aunque el estado de naturaleza configura un estado de cosas en el que los hombres no tienen por encima de ellos ninguna autoridad común, “Dios los colocó (a los hombres) bajo el imperio de fuertes necesidades, conveniencias e inclinaciones para impulsarlos a la sociedad”[403]. Por consiguiente, no se puede decir con propiedad que la sociedad no sea natural al hombre. La familia, forma primaria de sociedad humana, es natural al hombre, y la sociedad civil o politica le es natural en el sentido de que satisface necesidades humanas, ya que, aunque los hombres, en estado de naturaleza, son independientes unos de otros, les es difícil preservar en la práctica sus libertades y derechos, puesto que del hecho de que en el estado de naturaleza todos estén obligados en conciencia a obedecer una ley moral común no se sigue que todos la obedezcan de hecho, del mismo modo que del hecho de que todos gocen de los mismos derechos y estén obligados moralmente a respetar los derechos de los demás no se sigue que lo hagan realmente. Por consiguiente, le interesa al hombre formar una sociedad organizada para la más efectiva preservación de sus libertades y derechos.

Por tanto, aunque el cuadro que Locke presenta del estado de naturaleza difiere bastante del de Hobbes, dista mucho de considerar este estado de cosas como ideal. En primer lugar, “aunque la ley de la naturaleza es sencilla e inteligible para todas las criaturas racionales, sin embargo, los hombres, inducidos a parcialidad en su propio interés, así como ignorantes por falta de estudiarla, no están dispuestos a admitirla como ley que exige aplicación en sus casos particulares”[404]. Se hace deseable, por lo tanto, que haya una ley escrita para definir la ley natural y decidir las controversias. En segundo lugar, aunque los hombres en el estado de naturaleza gozan del derecho de castigar las transgresiones, están siempre dispuestos a mostrar

un excesivo celo en su favor y muy poco en favor de los demás. Por consiguiente, es conveniente que haya un sistema judicial establecido que goce de reconocimiento general. En tercer lugar, en el estado de naturaleza, los hombres carecen con frecuencia de poder para castigar crímenes, aunque su sentencia haya sido justa. “De este modo, los hombres, a pesar de todos los privilegios del estado de naturaleza, al estar no obstante en una condición mala mientras permanecen en él, se ven inducidos en seguida a formar sociedad”[405].

Según Locke, “el principal fin que mueve a los hombres a unirse en comunidades económicas y a someterse a un gobierno es la conservación de su propiedad individual”[406]. Pero esta afirmación sería mal interpretada si tomáramos el término “propiedad” en su sentido restringido habitual. Locke ha explicado ya que emplea el término en un sentido más amplio. Los hombres se agrupan en sociedad “para la mutua preservación de sus vidas, libertades y patrimonios, que llamamos, de modo general, propiedad”[407].

Ahora bien, Locke intenta mostrar que la sociedad política y el gobierno se basan en fundamentos racionales. Y el único modo de demostrarlo es sostener que se basan en el consentimiento. No basta con explicar las desventajas del estado de naturaleza y las ventajas de la sociedad política, aunque esta explicación demuestra que tal sociedad es racional en el sentido de que realiza un fin útil. Porque la libertad absoluta del estado de naturaleza resulta necesariamente restringida por las instituciones jurídicas y políticas, y esta restricción sólo puede justificarse si proviene del consentimiento de los que han sido incorporados, o mejor dicho, de los que se han incorporado a la sociedad política, sometiéndose a un gobierno. La sociedad política surge “dondequiera que una serie de hombres en estado de naturaleza entran en sociedad para constituir un pueblo, una comunidad política, bajo un gobierno supremo; o bien cuando algún hombre se asocia e incorpora a una comunidad política ya establecida”[408]. “Por ser los hombres, como ya hemos dicho, libres, iguales e independientes todos por naturaleza, ninguno de ellos puede ser sacado de este estado y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo que alguien tiene de despojarse de su libertad natural y someterla a los límites de la sociedad civil es acordar con otros hombres unirse y asociarse en una comunidad para vivir cómoda, segura y agradablemente unos junto a otros, en el disfrute tranquilo de sus propiedades y con gran seguridad frente al que no pertenece a ella”[409].

¿A qué, entonces, renuncian los hombres cuando se asocian para formar una comunidad política? ¿Ya qué dan su consentimiento? En primer lugar, los hombres no renuncian a su libertad para pasar a una condición de servidumbre. Cada uno renuncia a sus poderes legislativos y ejecutivos en la forma en que le pertenecían en el estado de naturaleza, ya que autoriza a la sociedad, o más bien a su poder legislativo, a elaborar las leyes que requiera el bien común y deja a la sociedad el poder de poner en vigor esas leyes y la determinación de la sanción que acarrea la infracción de las mismas. Y en esta medida puede decirse que la libertad del estado

de naturaleza sufre una restricción. Pero los hombres hacen dejación de estos poderes con el fin de poder gozar con más seguridad de su libertad, ya que “no puede suponerse que ninguna criatura racional cambie su condición voluntariamente para empeorar”[410]. En segundo lugar, “los que hallándose en un estado de naturaleza se agrupan en sociedad, debe entenderse que hacen dejación en manos de la mayoría de la comunidad de todo el poder necesario para los fines para los que se agrupan, a no ser que convengan expresamente en prescindir de más que la mayoría”[411]. En opinión de Locke, por lo tanto, el “pacto original” debe entenderse que implica el consentimiento de los individuos de someterse a la voluntad de la mayoría. “Es necesario que el cuerpo se mueva en la dirección de la mayor fuerza, que es el consentimiento de la mayoría”[412]. O bien se requiere para cada medida a tomar el unánime y explícito consentimiento de todos y cada uno de los miembros, lo que es en muchos casos imposible de obtener, o bien debe prevalecer la voluntad de la mayoría. Locke consideraba, sin ningún género de dudas, que el derecho de la mayoría a representar a la comunidad era evidente por su propio peso; pero no reparaba en la posibilidad de que una mayoría actuase tiránicamente con relación a la minoría. De cualquier modo, su principal propósito era mostrar que la monarquía absoluta era contraria al pacto social original, y pensaba sin duda que el peligro que representaba para la libertad el gobierno de la mayoría era mucho menor que el que provenía de la monarquía absoluta.

Y al haber incluido en su “pacto original” el consentimiento dado al gobierno de la mayoría, podía afirmar que “la monarquía absoluta, a la que algunos consideran el único gobierno del mundo, es en realidad contradictoria con la sociedad civil y por tanto no puede ser en absoluto una forma de gobierno civil”[413].

Una clara objeción que se presenta a la teoría del pacto o del contrato social es la dificultad de encontrar ejemplos históricos de éste. Sin embargo hay que preguntarse si Locke pensaba que el pacto social constituía un suceso histórico. Él mismo suscita la objeción de que no hay ejemplos de hombres viviendo juntos en estado de naturaleza y que acuerden explícitamente formar una sociedad política, para contestar que pueden hallarse algunos ejemplos, tales como los orígenes de Roma y Venecia y de ciertas comunidades políticas de América. E incluso si no hubiera ningún testimonio de tales situaciones, el silencio no probaría nada contra la hipótesis del pacto social, ya que “el gobierno es en todas partes anterior a los testimonios, y las letras rara vez se instalan en un pueblo hasta que una larga continuidad de la sociedad civil ha procurado, por medio de otras habilidades más necesarias, seguridad, tranquilidad y recursos”[414]. Todo esto sugiere que Locke consideraba el pacto social como un acontecimiento histórico. Pero al mismo tiempo, no deja de insistir en que, incluso si se demostrara que la sociedad civil proviene de la familia y de la tribu y que el gobierno civil es una evolución del gobierno patriarcal, esto no alteraría el hecho de que el fundamento racional del gobierno y la sociedad civil es el consentimiento.

Surge, no obstante, una segunda objeción. Aun en el caso de que se demostrara que las sociedades políticas tienen su origen en un pacto social, en el consentimiento de los hombres que crearon voluntariamente estas sociedades, ¿cómo justificaría esto la sociedad política tal y como la conocemos? Porque es evidente que los ciudadanos de Gran Bretaña, por ejemplo, no otorgan ningún consentimiento explícito para ser miembros de su sociedad política y estar sometidos a su gobierno, cualquier cosa que sus antepasados hayan hecho. De hecho, el mismo Locke, que es completamente consciente de la dificultad, la subraya al sostener que un padre "no puede, por ningún pacto, cualquiera que sea, obligar a su descendencia"[415]. Un hombre puede imponer a su voluntad condiciones por las cuales su hijo no pueda heredar y disfrutar su propiedad sin ser y continuar siendo miembro de la misma sociedad política que su padre. Pero éste no puede obligar a su hijo a aceptar la propiedad en cuestión. Si un hijo no acepta las condiciones, puede renunciar a la herencia.

Para resolver la objeción Locke ha de recurrir a una distinción entre consentimiento explícito y tácito. Si un hombre se hace tal en una determinada sociedad política, hereda propiedad de acuerdo con las leyes del Estado, y disfruta los privilegios del ciudadano, debe suponerse que ha prestado al menos un consentimiento tácito al hecho de ser miembro, de esta sociedad, puesto que seria completamente irrazonable gozar de la condición de ciudadano y sostener al mismo tiempo que se está aún en estado de naturaleza. En otras palabras, cuando un hombre se beneficia de los derechos y privilegios de ciudadano, debe suponerse que ha aceptado voluntariamente, en todo caso tácitamente, los deberes de un ciudadano del Estado de que se trate.

Y contestando a la objeción de que un hombre que ha nacido inglés o francés no tiene otra opción que someterse a las obligaciones del ciudadano, Locke afirma que puede de hecho marcharse del país para ir a otro Estado o para retirarse a alguna alejada zona del mundo donde pueda vivir en estado de naturaleza.

Esta respuesta debe entenderse, desde luego, a la luz del contexto existente en la época de Locke, en la que eran desconocidas las reglamentaciones de los pasaportes, las leyes de emigración, el servicio militar obligatorio, etc., y en la que era, al menos físicamente, posible para un hombre salir de su país y vivir en los desiertos de América o África si así lo decidía. Pero a pesar de eso, las observaciones de Locke contribuyen a mostrar el carácter artificial e irreal de la teoría pactista. En la teoría lockiana de la sociedad política confluyen dos corrientes de pensamiento: de una parte la concepción medieval, heredada de la filosofía griega, que sostiene el carácter "natural" de la sociedad política, y de otra el intento racionalista de encontrar una justificación de las limitaciones de la libertad en la sociedad organizada, una vez que se ha supuesto la existencia de una libertad ilimitada en el estado de naturaleza (haciendo la salvedad, en el caso de Locke, de la obediencia debida a la ley moral natural).

5. El gobierno civil.

Hobbes, como hemos visto, afirmaba que hay un convenio mediante el cual una serie de hombres transfiere a un soberano los “derechos” de que gozaban en estado de naturaleza. Así pues, la sociedad política y el gobierno serían creados simultáneamente en virtud del mismo consentimiento. Se ha dicho que la teoría política de Locke, por el contrario, supone la existencia de dos convenios, pactos o contratos, por uno de los cuales se forma la sociedad política, y por otro se establece el gobierno. De hecho, no hay ninguna mención explícita en la obra de Locke de dos pactos; pero se asegura que se trata de una posición tácita. En virtud del primer pacto, un hombre pasaría a ser miembro de una sociedad política determinada y se obligaría a aceptar las decisiones de la mayoría; por el segundo la mayoría de los miembros de la recién formada sociedad (o todos ellos) acordarían o bien encargarse ellos mismos del gobierno o instituir una oligarquía o una monarquía, hereditaria o electiva. Por lo tanto mientras el derrocamiento del soberano, según la teoría de Hobbes, implica lógicamente la disolución de la sociedad política en cuestión, en la teoría lockiana no sería éste el caso, puesto que la sociedad política se había formado por otro pacto distinto y sólo podría disolverse por acuerdo de sus miembros.

Existen algunos fundamentos que justifican esta interpretación. Pero al mismo tiempo, Locke parece pensar en la relación entre ciudadano y gobierno en términos de mandato más bien que de convenio. El pueblo instituye un gobierno y le confia una tarea determinada; y el gobierno está obligado a llevar a término esta tarea. “La primera y fundamental ley positiva de una comunidad es la que establece un poder legislativo”[416]. Y “la comunidad pone el poder legislativo en manos de quienes piensa que responderán a su confianza de ser gobernados por leyes definidas, pues de otro modo su paz, tranquilidad y propiedad estarían afectadas de la misma inseguridad de que estaban afectadas en el estado de naturaleza”[417].

Locke habla de la legislatura como del “poder supremo” de la comunidad[418]; “los demás poderes que radiquen en otros miembros o sectores de la sociedad (deben) derivarse de aquél, y estarle subordinados”[419]. Cuando hay un monarca dotado de poder ejecutivo supremo, puede hablarse de él, en términos vulgares, como del poder supremo, sobre todo si las propuestas de ley necesitan de su consentimiento para convertirse en ley y si el órgano legislativo no está siempre reunido; pero esto no significa que posea todo el poder de elaborar las leyes, y es el cuerpo legislativo el que constituye el poder supremo en el sentido técnico estricto. Locke destacaba la deseabilidad de una división de poderes en la comunidad. Por ejemplo, no es deseable de ningún modo que las personas que hacen las leyes las ejecuten, puesto que “pueden eximirse a sí mismos de la obediencia a las leyes que elaboran, y adaptar la ley, tanto en su elaboración como en su ejecución, a sus conveniencias, y por ello llegar a tener un interés distinto del resto de la comunidad”[420]. Por consiguiente el

ejecutivo habría de estar separado del legislativo. Dado que Locke destacaba en esta medida lo deseable de la separación de poderes en la comunidad se ha sostenido que en su teoría no hay nada que recuerde al soberano de Hobbes. Esto es cierto si damos a la palabra "soberano" el sentido íntegro que le daba Hobbes; pero, como hemos visto, Locke reconoce un poder supremo, a saber el legislativo. Y en este sentido puede asegurarse que su poder legislativo corresponde al soberano de Hobbes.

Aunque "no puede haber sino un solo poder supremo, que es el poder legislativo, al que los demás están y deben estar subordinados, sin embargo, por ser el legislativo únicamente un poder fiduciario para actuar en orden a ciertos fines, queda en el pueblo un poder supremo de anular o alterar el legislativo cuando encuentra los actos legislativos contrarios a la confianza depositada en el mismo"[421]. De este modo, el poder del legislativo no es absoluto; tiene que responder a la confianza depositada en él. Y está, desde luego, sometido a la ley moral. Locke enumera "los límites que el mandato que les ha conferido (a los miembros del legislativo) la sociedad y la ley de Dios y la naturaleza han establecido al poder legislativo de toda comunidad en todas las formas de gobierno"[422]. En primer lugar, el legislativo debe gobernar por leyes promulgadas que han de ser las mismas para todos y no distintas para algunos casos particulares. En segundo lugar, esas leyes deben inspirarse solamente en el bien del pueblo. En tercer lugar, no debe establecer impuestos sin el consentimiento del pueblo, expresado por él mismo o por sus diputados, ya que el fin principal para el que se constituyó la sociedad es la protección de la propiedad. En cuarto lugar, no tiene capacidad para transferir el poder de promulgar leyes a persona o asamblea a las que el pueblo no haya otorgado su confianza, ni puede hacerlo válidamente.

Cuando se habla de separación de poderes, solemos referirnos a la distinción trimembre entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. Pero la tríada de Locke es diferente, ya que se compone del legislativo, el ejecutivo y lo que llama el poder "federativo". Este poder federativo abarca el poder de hacer la guerra y firmar la paz, de concertar alianzas y tratados "y todo género de transacciones con todas las personas y comunidades externas a la comunidad"[423]. Locke lo consideraba como un poder distinto de los demás, aunque señalaba que podía separarse difícilmente del ejecutivo en el sentido de ser confiado a diferente o diferentes personas, porque esto serviría de causa de "desorden y desastres"[424]. En cuanto al poder judicial, parece considerarle parte del ejecutivo. En cualquier caso, los dos puntos básicos de su doctrina son: que el legislativo debe ser el supremo poder, y que todo poder, incluso el legislativo mismo, ha de cumplir un mandato".

6. La disolución del gobierno.

“Siempre que una sociedad se disuelve, el gobierno de esta sociedad no puede perdurar”[425]. Si un conquistador “hace pedazos las sociedades”[426] es evidente que sus gobiernos serán disueltos. Locke llama a la disolución por la fuerza “destrucción desde el exterior”. Pero puede también tener lugar una disolución “desde dentro”, tema al que dedica gran parte del último capítulo del segundo Tratado.

El gobierno puede disolverse desde dentro mediante la modificación del legislativo. Supongamos, dice Locke, que tiene presente evidentemente la constitución británica, que el poder legislativo está conferido a una asamblea de representantes elegida por el pueblo, a una asamblea de la nobleza hereditaria y a la persona de un príncipe hereditario que posee el poder ejecutivo supremo y el derecho de convocar y disolver ambas asambleas. Si el príncipe substituye las leyes por su arbitrariedad personal, o impide al legislativo (es decir a las asambleas, especialmente a la asamblea representativa) reunirse cuando es conveniente o actuar libremente; o si cambia arbitrariamente y sin el consentimiento del pueblo, contra los intereses de éste, el sistema de elección, el legislativo sufre una alteración. Asimismo, si el que detenta el poder ejecutivo supremo abandona o descuida su cargo de modo que las leyes no pueden ser puestas en vigor, el gobierno se disuelve de hecho. Por último, los gobiernos se disuelven cuando el príncipe o el legislativo obran de modo contrario al mandato recibido, como cuando invaden la esfera de la propiedad de los ciudadanos o intentan obtener un dominio arbitrario sobre su vida, libertad o propiedad.

Cuando el gobierno se “disuelve” de una de las maneras enumeradas, la rebelión está justificada. Decir que esta doctrina anima a frecuentes rebeliones no constituye un argumento de peso. Porque si los ciudadanos están sometidos al capricho arbitrario de un poder tiránico, estarán dispuestos a aprovechar cualquier oportunidad de rebelarse, por más que haya sido ensalzado el carácter sagrado de sus gobernantes. Además, las rebeliones no tienen lugar de hecho “por cada pequeño acto de mal gobierno de los asuntos públicos”[427]. Y aunque hablamos de “rebelión” y “rebeldes” para designar a los súbditos y sus actos, debíamos hablar con más propiedad de rebeldes al referirnos a los gobernantes cuando se transforman en tiranos y obran de modo contrario a la voluntad y a los intereses del pueblo. Es cierto que pueden haber insurrecciones y rebeliones injustificadas, que den lugar a crímenes, pero la posibilidad de estos excesos no anula el derecho a la rebelión.

Y si se pregunta quién ha de juzgar si las circunstancias hacen legítima la rebelión “contesto que el pueblo juzgará”[428], ya que sólo el pueblo puede decidir si el mandatario ha abusado del mandato que le ha sido conferido.

7. Observaciones generales.

La teoría política de Locke está evidentemente expuesta a críticas en muchos de sus fundamentos. Lo mismo que otras teorías políticas que no se limitan a la enunciación de principios muy generales, tan generales que pueden ser llamados “perennes”, tiene el defecto de estar demasiado íntimamente ligada a las circunstancias históricas de la época. Esto es, desde luego, inevitable, en el caso de una teoría que desciende más o menos a pormenores y detalles. Y no es sorprendente que el Tratado refleje en cierta medida las circunstancias históricas contemporáneas y las convicciones políticas del autor, whig y adversario de los Estuardos. Pero a no ser que el filósofo político quiera confinarse en el enunciado de proposiciones del tipo “el gobierno debe tender al bien común”, no puede evitar tomar el material de su reflexión de los datos políticos de su época. En las teorías políticas encontramos unas ciertas perspectivas, espíritu y movimiento de la vida política tomando expresión reflexiva y en diversa medida; las teorías políticas están inevitablemente fechadas. Esto es tan verdad de la teoría política de Platón como de la teoría marxista; y es también natural que lo sea respecto de la teoría política de Locke.

Puede decirse que lo que es prácticamente inevitable no debe considerarse “defecto”. Pero si un filósofo político expone su teoría como la teoría, no sería aventurado el empleo de este término. En todo caso, la teoría lockiana presenta asimismo otros defectos. Ya he llamado la atención sobre la artificialidad de la tesis del pacto social. Y también puede destacarse que Locke no acierta a darnos un análisis cabal del concepto de bien común. Tiende a aceptar sin reservas que la preservación de la propiedad privada y la promoción del bien común son términos sinónimos. Puede decirse que esta crítica está formulada desde el punto de vista de quien reflexiona sobre una evolución de la vida social, económica y política que Locke no podía prever, evolución que ha hecho necesaria una revisión del liberalismo de su época, lo que es cierto en parte. Pero no es evidente que Locke no hubiera podido darnos una explicación más adecuada de las funciones de la sociedad política y del gobierno, incluso dentro del contexto de su época. Hay algún defecto de su explicación que se hallaba ya presente en el pensamiento político griego y medieval, incluso en forma rudimentaria.

Decir que la teoría política de Locke está expuesta a críticas no significa negarle todo valor duradero. Y decir que los principios que pueden considerarse de validez perenne son principios que trascienden la limitación y la restricción a una época determinada o van más allá de las circunstancias precisamente por su generalidad no significa que carezcan de valor. Un principio no carece de valor porque haya sido aplicado de diferente modo en épocas distintas. El principio lockiano según el cual el gobierno, entendiendo el término en el sentido amplio de organización del Estado y no en el sentido restringido en el que hoy suele usarse, tiene un mandato que cumplir y que existe para promover el bien común es tan verdad hoy como cuando se

enunció, aunque desde luego no constituyera entonces ya una novedad, puesto que Aquino había sostenido lo mismo. Pero el hecho es que se trata de un principio que necesita una constante reiteración. Para ser operativo, ha de aplicarse de distinto modo en las distintas épocas; y Locke intentó mostrar cómo, en su opinión, había de ser aplicado en las circunstancias de su época, que no eran las de la Edad Media.

La responsabilidad del gobierno ante el pueblo y su función de promover el bien social son generalmente admitidas. Pero me gustaría añadir, dentro del inventarío de las posiciones de validez duradera, una tesis que Locke adoptó de modo constante, pero que ha sido puesta en cuestión muchas veces. Me refiero a la tesis de que hay derechos naturales y una ley moral natural que obliga en conciencia tanto a gobernantes como a gobernados. Esta tesis no está necesariamente ligada a las teorías del estado de naturaleza y del pacto social; y cuando es sinceramente aceptada, constituye una salvaguarda contra la tiranía.

Dejando, sin embargo, aparte la cuestión de sus méritos y defectos intrínsecos, la teoría política de Locke tiene una gran importancia histórica. A pesar de las críticas, obtuvo una aceptación general en su propio país en el siglo XVIII. E incluso cuando escritores como Hume atacan la teoría del pacto social, no dejan por eso de compartir las ideas generales de Locke acerca del gobierno. Más tarde han de hacer aparición corrientes de pensamiento diferentes, con el benthamismo de una parte y las teorías de Burke de otra.

Pero mucho de lo que Locke mantuvo ha pasado a ser patrimonio común. Entretanto su teoría política se hizo conocida en el continente, en Holanda, en primer término, en donde había vivido en exilio, y también en Francia, donde influyó en autores de la Ilustración, como Montesquieu. Asimismo, no puede dudarse de su influencia en América, aunque es difícil precisar en qué medida ejerció una influencia sobre líderes de la revolución como Jefferson. Por último, los amplios y duraderos ecos del Tratado de Locke constituyen una prueba de la efectividad del pensamiento filosófico. Es verdad, sin ningún género de dudas, que Locke dio expresión sistemática a un movimiento de pensamiento ya existente; pero esta expresión sistemática ejerció a su vez una poderosa influencia en la consolidación y expansión de la corriente de pensamiento político a la que servía de expresión.

8. La influencia de Locke.

Según D’Alembert, el enciclopedista francés, Locke creó la metafísica del mismo

modo que Newton la física. Con metafísica en este contexto quiere decir D'Alembert la teoría del conocimiento tal y como la entendía Locke, es decir, la determinación del alcance, capacidades y limitaciones del entendimiento humano. Y el ímpetu dado por Locke al desarrollo de la teoría del conocimiento y el tratamiento de la metafísica en función de un análisis del entendimiento humano, fue, realmente, uno de los campos principales en los que ejerció una influencia poderosa dentro del pensamiento filosófico. Pero su influencia fue también grande en los campos de la ética, a través de los elementos hedonistas de su teoría ética, y de la política, como hemos visto. A esto puede añadirse que el liberalismo económico del laissez-faire, tal y como se halla en los escritos de los "fisiócratas" franceses (por ejemplo, François Quesnay, 1694-1774) y en la Wealth of Nations de Adam Smith (1776) tiene al menos una lejana conexión con las teorías políticas y económicas de Locke.

La influencia del empirismo lockiano se aprecia mejor en las filosofías de Berkeley y Hume, que consideraremos más adelante. En el curso de la evolución del pensamiento su principio empirista fue aplicado de modos que él mismo no había nunca sospechado. Pero no hay nada extraño en ello. Locke fue un pensador equilibrado y moderado. Podía, por tanto, despertar simpatía en un hombre como Samuel Clarke que sentía sin duda un vivo respeto por él. Pero es natural que distintos aspectos del pensamiento de Locke hayan sido desarrollados por otros de un modo que él habría considerado exagerado. Por ejemplo, sus observaciones acerca del papel de juez de la revelación que corresponde a la razón influyeron sobre los deístas, y encontramos que Bolingbroke ensalza a Locke como uno de los filósofos por los cuales sentía respeto. Por otra parte, las observaciones que Locke. hace en el Ensayo sobre la asociación de ideas fructificaron más tarde en la psicología asociacionista de David Hartley (1705-1757) y Joseph Priestley (1733-1804). Ambos subrayaron la conexión entre los hechos físicos y los psíquicos y el último adoptó una posición materialista. Locke no era, por supuesto, materialista, ni consideraba los pensamientos o ideas como simples sensaciones transformadas. Al mismo tiempo alguna de sus formulaciones pueden servir de base al sensismo. Por ejemplo, mantuvo que, por lo que sabemos, Dios podía haber dado el poder de pensar a una cosa puramente material. Y estos elementos de sensismo influyeron por ejemplo en Peter Browne (+ 1735), obispo de Cork, y en el filósofo francés Condillac (1715-1780). En realidad, los elementos sensistas de la filosofía de Locke ejercieron una influencia considerable, directa o indirecta, sobre pensadores de la Ilustración francesa, como los enciclopedistas.

En suma, Locke fue una de las figuras principales del período de la Ilustración, representando el espíritu de investigación sin trabas, de "racionalismo" y de aversión por todo tipo de autoritarismo que caracterizó a la época. Sin embargo, debe añadirse a esto que poseía cualidades de moderación, de piedad y un riguroso sentido de la responsabilidad que a veces echamos de menos en los pensadores continentales influidos por él.

Pero si Locke fue uno de los principales pensadores de su época, Newton fue otro de ellos. Y no dejaba de tener razón D’Alembert al mencionarlos juntos. Así pues, aunque esta obra no intenta, por supuesto, ser una historia de la ciencia física, debe decir algo al menos de este gran matemático y físico que ejerció tan profunda influencia sobre el pensamiento humano.

Capítulo 8
Newton

1. Robert Boyle.

En el círculo de amigos de Locke figuraba Robert Boyle (1627-1691). Como químico y físico, Boyle se interesaba más por el análisis particular de los datos sensibles que por las hipótesis generales y amplias sobre la naturaleza, y en su concepción del método científico la investigación experimental ocupaba un lugar preeminente. Continuó por tanto la obra de hombres como Gilbert y Harvey. En su predilección por el experimento muestra, desde luego, una afinidad con Francis Bacon, pero en su juventud, no obstante, evitó iniciar estudios serios sobre la obra de aquellos que más tarde reconoció como sus maestros y predecesores, tales como Bacon, Descartes y Gassendi, para evitar un prematuro adoctrinamiento de teorías e hipótesis. Se le considera con razón como uno de los principales promotores de la ciencia experimental y como el hombre que contribuyó a esclarecer con su trabajo lo inadecuado de la teorización cuando no la acompaña la verificación experimental controlada o la confirmación. Así, sus experimentos sobre el aire y el vacío, por medio de la bomba de aire, tal como se describen en su New Experiments Physico-Mechanical (1660), prescindían de la teoría apriorista de Hobbes y dieron un golpe fatal a los impugnantes del método experimental. Más tarde, en su Sceptical Chymist (1661), criticaba no sólo la doctrina de los cuatro elementos sino también la teoría corriente a la sazón de que las cosas materiales están constituidas principalmente por sal, azufre y mercurio. (Según su definición, un elemento químico es una sustancia que no puede descomponerse en otros más simples, aunque no pudo dar una lista de dichos elementos.) En 1662 obtuvo la ley general, que se conoce como Ley de Boyle, según la cual la presión y el volumen de un gas son inversamente proporcionales. Aunque creía en la alquimia, su insistencia en la utilización del método experimental constituyó el medio más efectivo para acabar con ella.

Pero decir que Boyle insistía en y utilizaba el método experimental en química y física no quiere decir, por supuesto, que se limitara a ser un “experimentador” y que evitara toda clase de hipótesis. Si lo hubiera hecho así, apenas habría alcanzado eminencia como científico. Lo que rechazaba no era la formulación de teorías, hipótesis como tales, sino la rápida aprobación de teorías sin la utilización controlada

del método experimental, así como la afirmación confiada de la verdad de teorías e hipótesis que solamente cuentan con cierto grado de probabilidad. Según él, es preferible acumular escasos conocimientos basados en el experimento que construir ambiciosos sistemas filosóficos que no pueden verificarse. Pero esto no quiere decir que no se formulen hipótesis, ya que todo científico se esfuerza por interpretar y explicar los hechos que ha constatado. Al mismo tiempo, incluso cuando se puede demostrar que una cierta hipótesis explicatoria es más probable que cualquier otra que intente explicar los mismos hechos, no existe ninguna garantía de que la primera no será invalidada en el futuro. Hay que señalar que Boyle aceptaba la hipótesis del éter, es decir, la existencia de una sustancia etérea difundida en el espacio. Esta hipótesis trataba de oponerse a la noción de vacío y de explicar la propagación del movimiento sin ningún vehículo aparente. Pero existían fenómenos tales como el del magnetismo que no se explicaban a partir de una concepción mecánica del mundo. Boyle sugería por lo tanto que el éter podía estar compuesto de dos clases de partículas o corpúsculos, una de las cuales podría explicar fenómenos tales como el magnetismo. Pudo por lo tanto evitar la teoría de Henry More sobre un espíritu de la Naturaleza o alma del mundo, que adoptaron los platónicos de Cambridge para explicar fenómenos tales como el magnetismo y la gravedad[429]. Con otras palabras, Boyle sugería una hipótesis más naturalista y "científica", pero sabía muy bien que su propia hipótesis sólo era probable y que pudiera muy bien ser descartada. No reclamaba para sus propias teorías científicas la calificación dé verdad final que no admitía para las de los demás. Era consciente de las limitaciones del conocimiento humano en general, y del carácter hipotético y provisional de las explicaciones científicas en particular.

Además, el que Boyle insistiera en la utilización de los métodos experimentales no quiere decir que no reconociera el importante papel de las matemáticas en la física. Aunque él en persona no fuera un gran matemático, compartía por completo el punto de vista de Galileo y Descartes sobre la estructura matemática de la naturaleza, considerada como un sistema de cuerpos en movimiento, y consideraba incluso los principios matemáticos, como verdades trascendentales que son la base y el instrumento de nuestro conocimiento. Aceptaba también, basándose en las razones que más adelante expondremos, la interpretación mecanicista de la Naturaleza. Postulaba una teoría de los átomos dotados de tamaño y forma como cualidades primarias, y sostenía que los fenómenos naturales del mundo material pueden explicarse mecánicamente si postulamos también el movimiento. El movimiento no es una cualidad inherente a la materia y no se refiere a su esencia, por lo que ha de postularse como algo superpuesto a la misma. Por así decirlo, está superpuesto por Dios y las leyes del movimiento también están determinadas por él. Boyle no aceptaba la prueba metafísica de Descartes sobre la conservación de la misma suma total de movimiento o energía, es decir la prueba de la divina inmutabilidad. Este argumento metafísico no constituye una prueba, ya que no sabemos si la suma total

de movimiento permanece constante. Sin embargo, una vez dados la materia y el movimiento, el sistema de la naturaleza es un mecanismo cósmico, aunque hemos de rechazar el punto de vista de Hobbes según el cual el movimiento ha de ser comunicado necesariamente a un cuerpo por otro cuerpo contiguo. Aceptarlo significaría la supresión de la actividad causal de un Dios espiritual.

Pero aunque Boyle compartía en gran medida la interpretación cartesiana del sistema mecánico natural, consideraba que se exageraba dicha interpretación, que por otra parte necesitaba ser probada. Veía, desde luego, y así lo declaró explícitamente, que una explicación de los acontecimientos en términos de causalidad final no constituye una respuesta a la pregunta de cómo ocurren dichos acontecimientos, y estaba tan lejos de su ánimo como del de Descartes el desligar una apresurada explicación teleológica como respuesta a una cuestión de causalidad eficiente. Al mismo tiempo insistía sobre la validez de la noción de causalidad final y sobre la posibilidad de una explicación teleológica, aunque no sea asunto del físico o del químico preocuparse de tales cuestiones. Descartes, es cierto, no había negado que hubiera causas finales al excluir las explicaciones teleológicas de la física o la filosofía experimental. Y la insistencia de Boyle en señalar la relevancia de la causalidad final en la metafísica no se debe considerar como un contraataque a Descartes. Pero su exposición de este tema demuestra su descontento con la interpretación mecánica del mundo, tal como la mantenían Descartes y Hobbes, cuando se toma como interpretación adecuada. Puede ser adecuada para ciertos fines o dentro de un campo restringido, pero no sirve como interpretación filosófica general del mundo. Boyle estaba convencido de que no se podía dar una interpretación satisfactoria o explicación general de la creación sin hacer referencia a un Creador inteligente y Ordenador de las cosas, que adapta los medios a los fines.

Boyle estaba abiertamente en contra del materialismo de Hobbes, pero se oponía al mismo tiempo a lo que él consideraba ser la tendencia de Galileo y Descartes de rebajar la importancia del hombre en el mundo y relegarlo a la condición de espectador. Consideraba una paradoja que los mismos que habían contribuido en tan gran medida al nacimiento de una nueva filosofía natural y de una nueva concepción del mundo, tendieran a desplazar de la escena —como en realidad hicieron— al ser que había creado dicha filosofía. Si puede emplearse esta forma de hablar, consideraba extraño que el sujeto deseara depreciar su propia importancia en favor del objeto, cuando las nuevas concepciones del objeto se debían al sujeto.

Como expresión del punto de vista de Boyle podemos fijarnos en su insistencia en afirmar que, aunque nuestra percepción de las cualidades secundarias puede explicarse de una manera mecánica, no hay la suficiente base para decir que dichas cualidades sean irreales. El afirmar eso sería olvidar la presencia fáctica del hombre en el mundo, ya que, debido a su presencia, las cualidades secundarias son tan reales como las primarias.

Sin embargo, aunque Boyle insistió en la importancia del puesto del hombre en el

cosmos, su interpretación de la naturaleza humana era lo suficientemente cartesiana como para obligarle a prestar atención a la gran dificultad que presentaba el resolver el problema de la interacción. Pensaba que el alma espiritual residía, en forma misteriosa, encerrada dentro de la glándula pineal en el cerebro, desde donde esperaba los mensajes que le enviaban los órganos sensoriales. Además, infería de la situación del alma que el poder de la mente ha de ser necesariamente muy limitado y restringido. Esta inferencia tiene mucho que ver con la opinión de Boyle sobre el carácter hipotético y provisional de nuestras teorías y sobre la necesidad de la verificación experimental, aun cuando ni siquiera ésta pueda probar la verdad absoluta de nuestras hipótesis.

Una de las conclusiones que infería Boyle del alcance limitado de nuestras mentes es que debemos dar la mayor importancia a la religión cristiana, que nos permite ampliar nuestro conocimiento. Era un hombre profundamente religioso y consideraba su trabajo experimental como un servicio a Dios, basando sus conferencias en la posibilidad de dar respuestas a las dificultades que pudieran surgir de los avances filosóficos y científicos del momento. En sus escritos insistía en que el sistema cósmico en general y las facultades y posibilidades del alma humana en particular proporcionan la evidencia de la existencia de un supremo Creador, poderoso, sabio y bueno, tal como Él mismo se ha revelado en las Escrituras. Esto no significa que Boyle afirmara que Dios es simplemente el creador del universo y del movimiento. A menudo hablaba de la divina conservación del mundo y de la “concurrencia” de Dios en todos sus actos. Tal vez no intentara una armonización sistemática de esta doctrina con su punto de vista sobre la naturaleza como un sistema mecánico, pero quizás era necesario que lo hiciera si sostenía, coma en realidad hizo, que las leyes de la naturaleza no obedecen a una necesidad intrínseca. Además, insistía en que Dios no estaba limitado a una cooperación ordinaria y general, es decir, a mantener el sistema de la naturaleza tal como lo conocemos a través de nuestra experiencia normal. Los milagros son posibles y han ocurrido de hecho.

En Boyle, por lo tanto, podemos apreciar una interesante combinación de una tendencia a valorizar el método experimental en la ciencia y el carácter hipotético de las teorías científicas, junto con un punto de vista cartesiano sobre la relación del alma y el cuerpo y con convicciones teológicas que provenían, indirectamente, del escolasticismo medieval y renacentista. Su teoría de la concurrencia divina y su afirmación de que Dios ve todo lo que sabe intuitivamente en sí mismo ilustran este segundo elemento de su pensamiento.

2. Sir Isaac Newton.

Otro de los amigos de Locke era Sir Isaac Newton (1642-1727), al que ya se ha hecho referencia en el tercer volumen de esta *Historia*[430]. No hace falta decir que su nombre tiene mucha más importancia que el de Boyle. Al genio de Newton se debe la culminación, del concepto del mundo iniciado por hombres como Copérnico, Galileo y Kepler[431], y su nombre ha dominado la ciencia hasta muy recientemente. Todavía hablamos de la física moderna, hasta la aparición de la mecánica cuántica, como de la física newtoniana.

Nacido en Woolsthorpe, Lincolnshire, en 1642, Newton ingresó en el Trinity College de Cambridge en junio de 1661, graduándose en enero de 1665. Después de pasar un período intermedio en Woolsthorpe, donde se dedicó al problema de la gravitación, así como a descubrir el cálculo integral y el teorema del binomio que lleva su nombre, fue elegido profesor del "Trinity" en 1667, y en 1669 fue nombrado catedrático de matemáticas. En 1687 publicó su *Philosophiae naturalis principia mathematica*, conocido principalmente por los *Principia* de Newton, cuya publicación fue financiada por su amigo, el astrónomo Halley. Por dos veces fue representante de la Universidad de Cambridge en el Parlamento: de 1689 a 1690 una y de 1701 a 1705 la otra. En 1703 fue elegido presidente de la Sociedad Real, en la que había ingresado como socio en 1672. En 1705 la reina Ana le hizo caballero. En 1713 y 1726, respectivamente, aparecieron la segunda y tercera ediciones de sus *Principia*. Fue enterrado en la Abadía de Westminster.

El genio de Newton como físico matemático y su poder de coordinación, unificación y simplificación están, por supuesto, fuera de duda. Por ejemplo, utilizando las leyes de Kepler, fue capaz de demostrar que el movimiento de los planetas alrededor del Sol puede explicarse si se supone que el Sol ejerce una atracción sobre cada planeta que varía en proporción inversa del cuadrado de la distancia entre dicho planeta y el Sol. Se preguntó entonces si, suponiendo que la atracción de la Tierra se extiende a la Luna, la retención por parte de la Luna en su órbita puede explicarse sobre esas mismas bases. En un momento dado, pudo enunciar una ley universal de la gravitación, determinando la atracción mutua de las masas. Cualquier cuerpo de una masa M y cualquier otro de masa m, se atraen mutuamente con una fuerza F, y esta fuerza equivale a GMm/d^2, siendo d la distancia entre los cuerpos y G una constante universal. Newton redujo, pues, a una sola ley matemática fenómenos tan importantes como el movimiento de los planetas, cometas, la Luna y los mares. Llegó a demostrar que los movimientos de los cuerpos terrestres obedecen a las mismas leyes del movimiento que los cuerpos celestes, rompiendo así con la teoría aristotélica de que los cuerpos terrestres y los celestes obedecen a leyes diferentes.

En general, Newton sugirió que todos los fenómenos del movimiento en la

naturaleza podrían también deducirse matemáticamente de los principios de la mecánica. Por ejemplo, en su obra *Opticks* (1704) mantenía que, teniendo en cuenta los teoremas más importantes sobre la refracción y la composición de la luz, los fenómenos de los colores podrían explicarse en términos matemáticos y mecánicos. En otras palabras, expresó la esperanza de que a la larga, todos los fenómenos naturales podrían explicarse en términos de mecánica matemática. Sus propios éxitos en la solución de problemas particulares ayudaban a dar crédito a este punto de vista general. Sus descubrimientos dieron por tanto gran ímpetu a la interpretación mecanicista del mundo. Al mismo tiempo, debe observarse que su teoría ha sido considerada generalmente como debilitadora del mecanicismo extremo de Descartes, ya que su "fuerza de gravitación" no parece reducible al mero movimiento de partículas materiales. Algunos apologistas del siglo XVIII utilizaron la existencia de la gravedad, que constituye algo inexplicable en una teoría puramente mecanicista, como prueba de la existencia de Dios.

Ha de tenerse en cuenta que para Newton la filosofía natural estudia el fenómeno del movimiento. Su objetivo es, "a partir de los fenómenos de movimiento, investigar las fuerzas de la naturaleza, y a partir de esas fuerzas, demostrar los restantes fenómenos"[432]. ¿Cuáles son esas "fuerzas de la naturaleza"? Las define como las causas de los cambios. Pero hemos de ser cuidadosos para no equivocar el significado de la palabra "causa" en este contexto. No es necesario decir que Newton no se refiere a la causa metafísica, eficiente, de los fenómenos, a saber Dios; ni se refiere a las hipotéticas causas físicas que se postulan, ya sea para explicar aquellos fenómenos que no han podido ser reducidos satisfactoriamente al modo de operar de las leyes mecánicas, ya para explicar la conformidad fáctica de los movimientos reales con esas leyes. Se refiere a las leyes mecánicas mismas. Esas leyes descriptivas no son, desde luego, agentes físicos; no ejercen una causalidad eficiente: son "principios mecánicos".

El pasaje citado de los *Principia* indica la concepción newtoniana del método científico, que comprende dos elementos principales, el descubrimiento inductivo de las leyes mecánicas a partir de un estudio de los fenómenos de movimiento y la explicación deductiva de los fenómenos a la luz de esas leyes. Con otras palabras, el método consta de análisis y de síntesis o composición. El análisis consiste en hacer experimentos y observaciones y derivar conclusiones generales de ellos mediante la inducción. La síntesis consiste en asumir las leyes establecidas, principios o "causas", y explicar los fenómenos mediante la deducción de consecuencias a partir de esas leyes. El instrumento de la mente a lo largo de todo el proceso son las matemáticas. Se necesita de este instrumento desde un principio, ya que los movimientos, para ser estudiados, deben ser medidos y reducidos a formulación matemática, lo que restringe el alcancé del método y de la filosofía natural. Pero Newton considera las matemáticas más bien como un instrumento que la mente está obligada a usar que como una llave infalible de la realidad, como hacía Galileo.

Yesto constituye un detalle de gran importancia. El título verdadero de su gran obra, los *Mathematical Principies of Natural Philosophy*, revela que Newton atribuía a las matemáticas un papel insustituible en la filosofía natural. Esto podría llevarnos a creer que para Newton la física matemática, que procede de un modo puramente deductivo, nos da la llave de la realidad, y que Newton está más cerca de Galileo y de Descartes que de científicos ingleses como Gilbert, Harvey y Boyle. Sin embargo, eso sería una apreciación errónea. Sin duda es justo destacar la importancia que Newton atribuía a las matemáticas; pero también ha de subrayarse el aspecto empirista de su pensamiento. Galileo y Descartes creían que la estructura del cosmos es matemática en el sentido de que, mediante el empleo del método matemático, podríamos descubrir sus secretos. Pero Newton no hacía de ningún modo tal afirmación. No podemos aceptar *a priori*, legítimamente, que las matemáticas nos den la llave de la realidad. Si partimos de principios matemáticos abstractos y deducimos de ellos conclusiones, no sabemos si esas conclusiones nos proporcionan información sobre el mundo hasta que las hemos verificado. Partimos de los fenómenos y descubrimos leyes o “causas” por inducción. A continuación podemos derivar consecuencias de esas leyes. Pero los resultados de nuestras deducciones necesitan ser verificados experimentalmente, hasta donde sea posible. El empleo de las matemáticas es necesario, pero no basta para garantizar un conocimiento científico del mundo.

En realidad, Newton establece ciertos supuestos. Así, en el libro tercero de los *Principia* fija algunas reglas para filosofar o normas de razonamiento en filosofía natural. La primera de ellas es el principio de sencillez, que declara que no debemos admitir más causas de cosas naturales que las que sean verdaderas y suficientes para explicar sus manifestaciones. La segunda regla establece que a los mismos efectos naturales debemos, en cuanto sea posible, asignar las mismas causas. Y la tercera declara que aquellas cualidades de los cuerpos que no admiten ni intensificación ni disminución de grado y que se encuentran en todos los cuerpos dentro del campo del experimento han de ser consideradas cualidades universales de cualesquiera cuerpos. Surge el problema, por consiguiente, de si Newton consideraba las dos primeras reglas que establecen la simplicidad y uniformidad de la naturaleza como verdades *a priori* o como presupuestos metodológicos sugeridos por la experiencia. Newton no da ninguna respuesta clara a este problema. Habla de la analogía de la naturaleza, que tiende a la simplicidad y a la uniformidad. Pero parece haber pensado que la naturaleza se adecua a la simplicidad y a la uniformidad porque ha sido creada así por Dios, lo que puede sugerir que las primeras dos reglas tienen para él una base metafísica. La cuarta regla, por el contrario, da lugar a pensar que las dos primeras son consideradas postulados o presupuestos metodológicos, ya que expresa que en el ámbito de la filosofía experimental debemos considerar las proposiciones que son resultado de la inducción a través de los fenómenos como muy cerca de la verdad, a pesar de cualquier otra hipótesis contraria que pueda imaginarse, hasta el momento en

que se produzcan otros fenómenos que conviertan dichas proposiciones o bien en más exactas o en susceptibles de tener excepciones. Esto parece indicar que la verificación experimental es el último criterio a tener en cuenta en la filosofía natural y que las dos primeras reglas, aunque Newton no lo afirme así, no son más que postulados metodológicos.

Ahora bien, Newton dice que debemos seguir esta cuarta regla “que no se puede pasar por alto el argumento de inducción basándose en una hipótesis”. En su *Opticks* afirma abiertamente que “en la filosofía experimental no hay que tener en cuenta las hipótesis”.[433] Asimismo, en los *Principia mathematica* confiesa que no ha sido capaz de descubrir la causa de las propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos y añade: “y no incluyo hipótesis alguna”.[434] Estas declaraciones merecen sin duda ser comentadas.

Cuando Newton rechaza las hipótesis en la filosofía natural, lo hace pensando principalmente, desde luego, en las especulaciones que no pueden ser verificadas. Así pues, cuando dice que hay que seguir la cuarta regla para evitar que los argumentos basados en la inducción sean sustituidos por hipótesis, se refiere sin duda a las teorías que no se basan en ninguna evidencia experimental. Las proposiciones a las que se ha llegado por medio de la inducción deben ser aceptadas hasta que el experimento demuestre que no son correctas, y hay que rechazar cualquier otra teoría contraria no susceptible de verificación. Cuando Newton afirma que no ha podido descubrir las causas de las propiedades de la gravedad por el método inductivo y que se abstiene de construir hipótesis alguna, quiere decir que se ocupa solamente de las leyes descriptivas que explican la forma de actuar de la gravedad, pero no de la naturaleza o esencia de la misma. Esto lo demuestra un párrafo de los *Principia mathematica* en el que dice: “Todo lo que no ha sido deducido a partir de los fenómenos hay que considerarlo como hipótesis, y las hipótesis, ya sean metafísicas o físicas, ya se refieran a las cualidades ocultas o a las mecánicas, no tienen lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos y por medio de la inducción adquieren después un carácter general. Así se han descubierto la impenetrabilidad, movilidad y fuerza impulsiva de los cuerpos, las leyes del movimiento y de la gravitación”.[435]

Está claro que, si damos a la palabra “hipótesis” el sentido que hoy tiene en la física moderna, pensaremos que la absoluta exclusión de las hipótesis por parte de Newton es exagerada. Además, el mismo Newton construía hipótesis. Por ejemplo, su teoría atomista de que existen partículas extensas, duras, impenetrables, indestructibles y móviles, dotadas de la *vis inertiae*, constituye una hipótesis. Otra hipótesis es su teoría de la existencia de un medio etéreo. Ninguna de estas hipótesis era gratuita. La teoría del éter trataba de explicar la propagación de la luz y la teoría de las partículas no era inverificable en principio. El mismo Newton afirmaba que si poseyéramos microscopios más potentes, podríamos percibir las más grandes de dichas partículas o átomos. Pero así y todo, sus teorías no dejaban de ser hipótesis.

Debemos sin embargo tener en cuenta el hecho de que Newton establecía una distinción entre las leyes experimentales y las hipótesis especulativas que eran, tal como él reconocía, simplemente plausibles o con cierta posibilidad de ser verdaderas. Desde un principio se negó a considerar las últimas como postulados *a priori* que constituyeran una parte integral de la explicación científica de los fenómenos naturales. Pero como, sin embargo, le fue difícil hacer comprender a la gente esta distinción, llegó a pronunciarse en favor de la necesidad de excluir de la física o filosofía experimental cualquier clase de hipótesis", ya fuera metafísica o física. Las cualidades ocultas de los aristotélicos, nos dice, constituyen un obstáculo para el progreso científico, y decir que un tipo específico de objetos está dotado de cualidades específicas ocultas en virtud de las cuales actúa y produce efectos observables no es decir nada en absoluto. "Pero hacer derivar dos o tres principios generales del movimiento de los fenómenos y decirnos después de qué manera las propiedades y acciones de todos los objetos corpóreos siguen dichos principios sería un gran paso en la filosofía, aun cuando no se conocieran las causas de dichos principios."[436] Es posible que Newton haya exagerado a veces en sus afirmaciones, y puede que no haya valorado en su justa medida la parte desempeñada por las hipótesis especulativas en el desarrollo de la ciencia. Pero su intención está muy clara, a saber, descartar las hipótesis inútiles y no verificables y advertir a la gente que no hay que poner en cuestión los resultados de principios descubiertos inductivamente en nombre de "hipótesis", en el sentido de postulados especulativos no verificados. No hay que admitir objeciones contra las "conclusiones" obtenidas inductivamente, aparte de aquellas que se basen en experimentos o verdades ciertas. Esto es lo que quiere decir cuando afirma que en la filosofía experimental no hay que tener en cuenta las hipótesis.

En el pensamiento de Newton existe por tanto la tendencia a seguir liberando a la física de toda clase de metafísica y excluir de la ciencia la búsqueda de las "causas", ya se trate de causas últimas eficientes, ya de lo que los escolásticos llaman "causas formales", es decir, naturalezas o esencias. La ciencia para él consiste en leyes, formuladas en forma matemática siempre que sea posible, que se infieren a partir de los fenómenos y que explican cómo actúan las cosas y que se verifican empíricamente por medio de las consecuencias que de ellas se derivan. Pero esto no significa que desprecie toda clase de especulación en la práctica. Ya nos hemos referido a su teoría del éter, postulada por él para explicar la propagación de la luz. También creía que servía para asegurar la conservación y el aumento, cuando fuera necesario, del movimiento en decadencia en el mundo. Pensó sin duda que la conservación de la energía sólo podía explicarse introduciendo este factor adicional que contiene los principios activos. El éter no es, tal como creía Descartes, un fluido denso y penetrante, sino algo como aire, aunque mucho más rarificado, y Newton se refería a veces a él como a un "espíritu". No intentó sin embargo describir su naturaleza en forma precisa. No parece que dudara de la existencia de un medio

etéreo, pero reconocía que sus especulaciones sobre su carácter eran sólo hipótesis provisionales, y su regla general de abstenerse de hacer descripciones sobre los entes no observados le impedía pronunciarse dogmáticamente sobre su naturaleza.

Las teorías de Newton sobre el espacio y el tiempo absolutos proporcionan otros tantos ejemplos de hipótesis especulativas. El tiempo absoluto, a diferencia del relativo, aparente y común, fluye en forma constante con independencia de nada externo, y "se conoce también por el nombre de duración"[437]. El espacio absoluto, a diferencia del espacio relativo, "permanece siempre igual e inamovible"[438]. Newton, en realidad, hace algunos intentos de justificar su postulado del espacio y el tiempo absolutos, no sosteniendo, desde luego, que sean entidades observables, sino afirmando que se trata de presupuestos del movimiento experimentalmente mensurable. Sin embargo, en cuanto tiende a hablar de ello como entidades en las que se mueven las cosas, trasciende ciertamente la esfera de esta filosofía experimental de la que han desaparecido las hipótesis. Por otra parte, existen dificultades internas en la concepción newtoniana de la tríada movimiento absoluto, espacio absoluto y tiempo absoluto. Por ejemplo, el movimiento relativo es un cambio en la distancia de un cuerpo a otro cuerpo determinado, o la traslación de un cuerpo de un lugar relativo a otro. Por consiguiente, el movimiento absoluto será la traslación de un cuerpo de un lugar absoluto a otro. Y esto parece exigir un espacio absoluto que proporcione puntos de referencia absolutos y no relativos. Pero es difícil pensar cómo un espacio absoluto infinito y homogéneo puede proporcionar tales puntos de referencia. Hasta entonces teníamos una descripción mecánica del mundo, con la introducción de ciertas hipótesis, tales como la del éter, para explicar los fenómenos que no podían aparentemente explicarse en términos puramente mecánicos. Newton definió los cuerpos como masas, en el sentido de que cada uno de ellos posee además de sus propiedades geométricas una vis inertiae o fuerza de inercia, mensurable por la aceleración que una fuerza externa dada imprime sobre el cuerpo. Nos encontramos por consiguiente ante una concepción de las masas como moviéndose en un espacio y tiempo absolutos según las leyes mecánicas del movimiento. Y en este mundo de los científicos, sólo hay cualidades primarias. Por ejemplo, en las cosas los colores no son sino "una disposición para reflejar esta o aquella clase de rayos de modo más abundante que las demás (mientras) en los rayos no hay otra cosa salvo sus capacidades para propagar este o aquel movimiento en el sensorio; y en el sensorio se dan sensaciones de aquellos movimientos en forma de colores"[439]. Por consiguiente, si prescindimos del hombre y sus sensaciones, nos hallamos con un sistema de masas que poseen una serie de cualidades primarias que se mueven en un espacio y tiempo absolutos y rodeadas por un medio etéreo.

Esta descripción da una idea aún muy inadecuada de la perspectiva total del mundo propia de Newton, ya que se trataba de un hombre religioso y creía firmemente en Dios. Escribió una serie de tratados teológicos, y aunque algunos no sean muy ortodoxos, especialmente los que se refieren a la Trinidad, ciertamente se

consideraba a sí mismo un buen cristiano. Además, aunque pueda establecerse una distinción entre sus creencias científicas y religiosas, no pensaba que la ciencia fuera algo totalmente ajeno a la religión. Estaba convencido de que el orden cósmico proporciona una evidencia de la existencia de Dios y que se deduce “de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, existente, inteligente, omnipresente”[440]. En realidad, parece haber pensado que el hecho de que los planetas se muevan alrededor del Sol constituye un argumento en favor de la existencia de Dios. Además, Dios ejercería la función de mantener las estrellas a las distancias adecuadas unas de otras, de modo que no choquen entre sí, y la de “reformar” las irregularidades del universo. Por consiguiente, según la concepción de Newton, Dios no se limita a conservar su creación en el sentido general de la palabra, sino que interviene también activamente para que la máquina siga funcionando.

Por otra parte, Newton dio una interpretación teológica a su teoría del espacio y tiempo absolutos. En el “Escolio general” de la segunda edición de los *Principia mathematica* habla de Dios como constitutivo de la duración y el espacio, al existir siempre y en todas partes. Así pues, el espacio infinito es descrito como el sensorium o sensorio divino a través del cual Dios percibe y capta todas las cosas. Las cosas se mueven y son conocidas “dentro de Su señorío infinito y uniforme”[441]. A primera vista, esto puede parecer una opinión panteísta; pero Newton no mantenía que Dios tuviera que ser identificado con el espacio y el tiempo absolutos, sino que Él constituye el espacio y el tiempo absolutos, a través de su omnipresencia y de su eternidad; se dice que Él conoce las cosas en el espacio infinito como si fuera en su sensorio, porque a través de su omnipresencia todas las cosas le son inmediatamente presentes.

Está muy claro que Newton era un filósofo además de un matemático y un físico, pero lo que no está tan claro es cómo su metafísica puede concordar con su punto de vista sobre la naturaleza y la función de la física. Es verdad que en su *Opticks* afirma que “el principal objeto de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta llegar a la causa primera, que desde luego no es una causa mecánica”[442]. Afirma, por otra parte, que la reflexión sobre los fenómenos nos demuestra que existe un Ser espiritual e inteligente que ve todas las cosas en el espacio infinito como si fuera en su sensorio. Así pues pensaba sin esfuerzo que su teología filosófica era algo que se seguía sin esfuerzo a partir de sus ideas científicas. Pero lo que no puede mantenerse, me parece a mí, es que se dé una armonía perfecta entre su metafísica y sus declaraciones de índole más “positivista” sobre la naturaleza de la ciencia. Tampoco parece que Newton haya aclarado demasiado cuáles son las funciones específicas desempeñadas por el éter y cuáles por Dios. Además, la teología filosófica de Newton actúa con desventajas desde el punto de vista de los teístas, cosa que Berkeley vio e hizo notar. Si, por ejemplo, defendemos la existencia de Dios a partir de las “irregularidades” de la naturaleza y de la necesidad de poner la máquina en hora de vez en cuando, si

podemos expresarnos así, este argumento carecerá de toda validez si las supuestas irregularidades pueden explicarse empíricamente y si los fenómenos que eventualmente no parecían susceptibles de explicarse encajan de pronto en una explicación mecánica de la naturaleza. Por otra parte, los conceptos de tiempo y espacio absolutos tampoco proporcionan una prueba demasiado sólida de la existencia de Dios. No es raro que Berkeley temiera que la forma en que Newton defendía la existencia de Dios ocasionara el descrédito del teísmo filosófico. En todo caso, los argumentos basados en hipótesis físicas nunca pueden tener mayor validez que las propias hipótesis. No puede darse una cierta prueba de la existencia de Dios a posteriori, a menos que se base en proposiciones cuya verdad sea cierta independientemente de los desarrollos científicos, para que no pueda ser afectada por los progresos realizados en la ciencia.

Sin embargo, no es la teología filosófica de Newton la que le hace merecedor de ser citado en una historia de la filosofía moderna. Ni siquiera su filosofía de la ciencia lo justificaría, en el sentido de la explicación que da del método científico y de la naturaleza de la filosofía natural o experimental, explicación que no estaba elaborada en términos tan claros, sólidos y precisos. La principal razón es su gran importancia como uno de los principales informadores de la mentalidad moderna, de la concepción científica del mundo. Continuó la obra que había sido emprendida por hombres como Galileo y Descartes, y, dando a la interpretación mecánica del cosmos material un fundamento científico comprehensivo, ejerció una vasta influencia en las generaciones posteriores. No es necesario aceptar el punto de vista de los que rechazaban las ideas teológicas de Newton y consideraban el mundo como un mecanismo autosuficiente para reconocer su importancia. En el ámbito científico, dio un impulso poderoso al desarrollo de la ciencia empírica, como distinta de la teorización *a priori* y, desarrollando la interpretación científica del mundo, proporcionó al pensamiento filosófico posterior uno de los datos más importantes para sus reflexiones.

Capítulo 9
Cuestiones religiosas

1. Samuel Clarke.

Entre los más fervientes admiradores de Newton se encontraba Samuel Clarke (1675-1729). En 1697 publico una traducción latina del *Traité de physique* de Jacques Rohault con notas que facilitaban la transición al sistema newtoniano. Una vez convertido en pastor anglicano, publicó una serie de obras teológicas y exegéticas y dio dos series de conferencias en la cátedra Boyle: la primera en 1704 sobré el ser y los atributos de Dios, la segunda en 1705 sobre la evidencia de la religión natural y revelada. En 1706 escribió contra la teoría de Henry Dodwell de que el alma es mortal por naturaleza, pero qué Dios le confiere la inmortalidad por su gracia para poder castigarla o premiarla en la otra vida. Publicó asimismo una traducción del *Opticks* de Newton. En 1715 y en 1716, tuvo una controversia con Leibniz sobre los principios, de la religión y la filosofía natural. Cuando murió era rector de St. James, Westminster, honor que le fue otorgado por la reina Ana en 1709.

En las conferencias[443], dirigidas contra "Mr. Hobbes, Spinoza, el autor de los *Oracles of Reason*, y otros refutadores de la religión natural y revelada", Clarke desarrolla ampliamente un argumento *a posteriori* sobre la existencia de Dios. Declara su intención de "presentar solamente aquellas proposiciones que no puedan ser negadas sin partir de esa razón que los ateos pretenden es la base de su falta de fe"[444]. Continúa luego enunciando y probando una serie de proposiciones tendentes a mostrar de forma lógica y sistemática el carácter racional de la fe en Dios.

Las proposiciones son las siguientes. En primer lugar, "es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido durante toda la eternidad"[445]. Puesto que existen cosas hoy, éstas no pueden haber surgido de la nada. Si hay cosas ahora, algo ha existido desde toda la eternidad. En segundo lugar, "desde toda la eternidad ha existido un ser inmutable e independiente"[446]. Existen seres dependientes y, por lo tanto, deben existir asimismo seres independientes, ya que de otro modo, no habría una causa adecuada para la existencia de los seres dependientes. En tercer lugar, "el ser inmutable e independiente que ha existido desde toda la eternidad, sin causa exterior alguna para su existencia, ha de ser autosuficiente, es decir, necesariamente existente"[447]. Clarke argumenta entonces que este ser necesario ha de ser simple e

infinito y que no puede ser ni el mundo ni cualquier otra cosa de carácter material, ya que un ser necesario es necesariamente lo que es y, por tanto, inmutable. Pero aunque podemos saber lo que dicho ser no es, no podemos comprender su sustancia. Por eso en la cuarta proposición se dice: "de la sustancia o esencia de ese ser, autosuficiente o existente necesariamente, no tenemos ninguna idea, ni tampoco nos es dado comprenderlo"[448]. No podemos comprender la sustancia o esencia de nada: menos que ninguna la de Dios. Sin embargo, la quinta proposición afirma: "aunque la sustancia o esencia del ser auto-existente es en ella misma de todo punto incomprensible para nosotros, muchos de los atributos esenciales de su naturaleza son no obstante demostrables, lo mismo que su existencia. Así pues, en primer lugar, el ser autosuficiente ha de ser eterno por necesidad"[449]. La sexta proposición[450] afirma que el ser autosuficiente tiene que ser infinito y omnipresente, la séptima[451] que ha de ser uno y solamente uno, la octava[452] que Dios tiene que ser inteligente, la novena[453] que ha de gozar de libertad, la décima[454] que debe ser infinitamente poderoso, la decimoprimera[455] que la suprema causa es infinitamente sabia y la duodécima que la suprema causa ha de ser un ser "de infinita bondad, justicia, verdad y todas las demás perfecciones morales, tal como conviene al regidor y juez del mundo".[456]

En el curso de sus reflexiones y argumentos, Clarke dedica algunas críticas más o menos convencionales a los escolásticos, en el sentido de que utilizaban términos sin significado alguno. Pero aparte del hecho de que Clarke puede ser sometido al mismo tipo de crítica por utilizar términos técnicos, para cualquier lector que conozca algo de la escolástica tradicional está claro que él mismo la utiliza abundantemente. Por ejemplo, cuando trata de defender su sexta proposición (que el ser autosuficiente es necesariamente infinito y omnipresente) contra la objeción de que la ubicuidad u onmipresencia no tiene por qué aplicarse necesariamente al concepto de ser autosuficiente, argumenta que el espacio y la duración (es decir, el espacio y la duración infinitos) son propiedades de Dios.[457] "El espacio es una propiedad de la sustancia autosuficiente pero no de otra sustancia cualquiera. Todas las otras sustancias están en el espacio y son penetradas por él, pero la sustancia autosuficiente no está en el espacio ni está penetrada por él, sino que ella misma es (si puedo expresarme así) el sustrato del espacio, la base de la existencia del espacio y la duración mismas. El hecho de que el espacio y la duración sean necesarios, pero no sustancias por sí mismas sino simplemente propiedades, demuestra claramente que la sustancia sin la cual estas propiedades no podrían existir es mucho más (si ello fuera posible) necesaria"[458]. Saliendo al paso de otras objeciones, Clarke admite que decir que "la sustancia autosuficiente es el sustrato del espacio, o el espacio una propiedad de la sustancia autosuficiente, tal vez no sean las expresiones más apropiadas"[459]. Pero dice también que considera el espacio infinito y la duración como realidades que de alguna manera son independientes de las cosas finitas. No son sustancias, no

obstante, y Clarke no prueba la existencia de Dios en primer lugar a partir del espacio y la duración. Como ya hemos visto, prueba la existencia de la sustancia autosuficiente antes de llegar a su sexta proposición. Pero, una vez probada la existencia de Dios, sostiene que el espacio infinito y la duración tienen que ser propiedades de Dios. Parece, sin embargo, que en su explicación existe una importante ambigüedad que no llega a aclarar, ya que decir que el espacio y la duración son propiedades de Dios y decir que Dios en cierto sentido es la base del espacio y del tiempo no es lo mismo. Puede decirse que para Clarke el espacio infinito y la duración son la divina omnipresencia y la eternidad. Pero, si esto es así, haría falta explicar cómo llegamos a poder conocerlos sin conocer previamente a Dios.

La opinión de Clarke sobre este punto se parece tanto a la de Newton, que a veces se ha dicho que la tomó de este último. Los historiadores, sin embargo, han señalado acertadamente que Clarke expuso sus teorías unos nueve años antes de que Newton publicara el "Escolio general" a la segunda edición de los Principia. Pero aunque Clarke no tomara sus ideas de Newton, es perfectamente comprensible que en su correspondencia con Leibniz se propusiera defender la teoría de Newton contra la crítica de éste, que la consideraba absurda con toda seguridad. Aprovechó la oportunidad también para desarrollar sus propias ideas. Así pues, decía, "el espacio no es un ser, infinito y eterno, sino una propiedad o consecuencia de un ser infinito y eterno. El espacio infinito es la inmensidad, pero la inmensidad no es Dios y, por lo tanto, el espacio infinito no es Dios"[460]. Leibniz objetaba que el espacio absoluto o puro era imaginario, una construcción de la imaginación, pero Clarke contestaba que el "espacio extramundano (si el mundo material es finito en sus dimensiones) no es imaginario sino real"[461]. Sin embargo, deja oscura la exacta relación entre Dios y este espacio. Decir que no es Dios sino una propiedad de él no es muy aclaratorio, y la confusión aumenta si se habla al mismo tiempo de una "consecuencia" de Dios. Según Clarke, "si no existiera criatura alguna, la ubicuidad de Dios y la continuidad de su existencia harían el espacio y el tiempo exactamente igual que ahora"[462]. Leibniz, por su parte, sostenía que "si no existieran las criaturas, el espacio y el tiempo existirían sólo en las ideas de Dios"[463].

Dejando a un lado la teoría, un tanto oscura, de Clarke sobre el espacio y el tiempo, podemos decir que, a sus ojos, la existencia de Dios es, o debiera ser, obvia para cualquiera que preste la debida consideración a las implicaciones de la existencia de cualquier objeto finito. De la misma manera cree él que cualquiera puede discernir sin dificultad las distinciones objetivas entre el bien y el mal. "Existen ciertas diferencias necesarias y eternas entre las cosas, y ciertas idoneidades e incompatibilidades en la aplicación de diferentes cosas o diferentes relaciones entre sí, que no dependen de ninguna constitución positiva, sino que se basan inmutablemente en la naturaleza y razón de las cosas, y que surgen inevitablemente de las diferencias entre las cosas mismas"[464]. Por ejemplo, la relación del hombre

con Dios hace inmutablemente adecuado el que le honre, le adore y le obedezca como a su Creador. “De igual manera, en la relación e intercambios de unos hombres con otros, es indiscutiblemente más apropiado, absolutamente y según la naturaleza de las cosas mismas, que todos los hombres se esfuercen en promover el bien y el bienestar universal de todos que el que dichos hombres estén constantemente contribuyendo a la ruina y la destrucción de todos”[465].

Clarke insiste contra Hobbes en que estas relaciones de conveniencia e inconveniencia son independientes de cualquier convenio o contrato social, y dan lugar a obligaciones aparte de cualquier decreto o de la aplicación de sanciones, presentes o futuras. De hecho, los principios morales son tan “sencillos y evidentes que nada más que la más extrema estupidez, corrupción de costumbres o perversidad de espíritu podría hacer caber la menor duda sobre ello”[466]. Estas “obligaciones morales y eternas se refieren a todas las relaciones existentes entre los seres, aun antes de considerarlas provenientes de la voluntad y deseo de Dios”[467]. Pero “su cumplimiento es algo deseado por Dios, y Él castiga y premia a los hombres por el cumplimiento o incumplimiento de la ley moral. Podemos por tanto hablar de una obligación secundaria y adicional”, pero “la obligación original de todos... es la eterna razón de las cosas”[468]. Existe, con otras palabras, una ley moral natural, cuyos principios básicos pueden discernirlos todos aquellos que ni son idiotas ni están corrompidos por completo. Y “el estado que Mr. Hobbes llama el estado de naturaleza no es natural en absoluto, sino un estado de la mayor y más intolerable corrupción que pueda imaginarse”[469].

Pero, aunque los principios fundamentales de la ley moral son evidentes por sí mismos para la mente abierta y no pervertida, y aunque pueden inferirse de ellos normas particulares, la condición real del hombre es tal que necesita ser instruido sobre la verdad moral. Esto significa a la larga que la revelación es moralmente necesaria, y que la revelación divina verdadera es la religión cristiana. El cristianismo comprende no sólo verdades que la razón puede, en principio, descubrir por sí misma, sino también otras que trascienden a la razón, aunque no son contrarias a la misma. Pero “cada una de estas doctrinas tiene una tendencia natural y una influencia directa y poderosa para reformar las vidas de los hombres y corregir sus costumbres. Ésta es la gran finalidad de toda religión verdadera”[470]. Y la verdad de la religión cristiana se confirma por el milagro y la profecía.

2. Los deístas.

Como los platónicos de Cambridge o los latitudinarios, Clarke era un “racionalista” en el sentido de que apelaba a la razón y mantenía que el cristianismo tiene un fundamento racional. No era hombre que apelara a la fe sin hacer referencia a la base racional de las creencias. Podemos incluso encontrar en sus escritos una tendencia a racionalizar el cristianismo y a menospreciar el concepto de “misterio”. Al mismo tiempo, quiso distinguirse claramente de los deístas. En sus conferencias dividió a los llamados deístas en cuatro clases o grupos. El primer grupo está formado por los que reconocen que Dios creó el mundo, pero niegan que tenga ninguna participación en su gobierno. El segundo grupo consta de los que creen que todos los acontecimientos naturales dependen de la actividad divina, pero que Dios no se ocupa del comportamiento moral del hombre, basándose en que las distinciones morales dependen solamente de la ley positiva humana. El tercer grupo consta de los que creen que Dios espera un comportamiento moral de sus criaturas racionales, pero no creen en la inmortalidad del alma. El cuarto, de aquellos que creen en una vida futura en la que Dios premiará y castigará, pero aceptan solamente aquellas verdades que pueden ser descubiertas por la razón. Y éstos, “digo, son los únicos verdaderos deístas”[471]. En opinión de Clarke, estos “verdaderos deístas” se encuentran solamente entre los filósofos que vivían sin ningún conocimiento de la revelación divina, pero que reconocían y vivían de acuerdo con los principios y obligaciones de la religión natural y de la moralidad natural. En otras palabras, reconocía como verdaderos deístas a los filósofos paganos, si hubo alguno, que cumplían los requisitos necesarios, pero no a los deístas contemporáneos de él.

Las observaciones de Clarke sobre los deístas tienen un tono altamente polémico, pero su clasificación, si bien un poco demasiado esquemática, es útil por llamar la atención tanto sobre los caracteres comunes como sobre las diferencias. La palabra “deísmo” se utilizó por primera vez en el siglo XVI, y hoy se usa para designar a unos autores, pertenecientes en su mayoría a la última parte del XVII y primera del XVIII, que rechazaban la idea de la revelación ultranatural y de los misterios revelados. El mismo Locke, si bien no rechazaba la idea de revelación, insistía en que la razón es el juez de la revelación, y en su libro sobre la *Reasonableness of Christianity* (1695) insistía en la racionalización de la religión cristiana. Los deístas aplicaban sus ideas de una forma más radical y tendían a reducir el cristianismo a una religión puramente natural, descartando la idea de una revelación única y tratando de encontrar la esencia racional del fondo común de las diferentes religiones históricas. Tenían en común la fe de Dios que los diferenciaba de los ateos, junto con una falta de creencia en cualquier revelación única y esquema sobrenatural de salvación, que los diferenciaba de los cristianos ortodoxos. Con otras palabras, se trataba de racionalistas que creían en Dios. Por otra parte, había grandes diferencias entre ellos

y no se puede decir que exista una escuela deísta. Unos eran hostiles al cristianismo mientras otros no lo eran, aunque trataran de reducir la religión cristiana a una religión natural. Unos creían en la inmortalidad del alma y otros no. Algunos decían que Dios había creado el mundo, pero que luego lo había dejado para que funcionara de acuerdo con las leyes naturales. Estos últimos estaban fuertemente influidos, sin duda, por la concepción mecanicista del sistema cósmico. Otros creían, en alguna medida por lo menos, en la divina providencia. Por último, algunos tendían a identificar Dios y naturaleza, mientras que otros creían en un Dios personal. Pero más adelante se usó la palabra "teístas" para designar estos últimos y distinguirlos de los panteístas naturalistas y de los que negaban toda dirección providencial divina. En realidad, el deísmo del siglo XVIII significaba la desupernaturalización de la religión y la negativa a aceptar cualquier proposición religiosa basada en el principio de autoridad. Para los deístas era la razón sola la que había de juzgar sobre la verdad, tanto en materia religiosa como en cualquier otra. Se les llamaba también "librepensadores", palabra que indicaba que, para ellos, la actividad de la razón no debía ser coartada por ninguna tradición o autoridad, ya fuera de las Escrituras o de la Iglesia.

Esta apelación a la razón como el único árbitro en la verdad religiosa se muestra como ejemplo en libros tales como *Christianity Not Mysterious* (1696) de John Toland (1670-1722) y *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religión of Nature* (1730), por Matthew Tindal (c. 1656-1733). Esta última obra era considerada como una especie de Biblia deísta que provocó una serie de respuestas, tales como la *Defence of Revealed Religion* (1732) por John Conybeare. También la *Analogy of Religion* de Butler se dirigía en gran medida contra la obra de Tindal. Otros escritos de esta misma clase eran *The Religion of Natura Delineated* (1722) de William Wollaston (1659-1724) y *The True Gospel of Jesus Christ* (1739) por Thomas Chubb (1679-1747). Anthony Collins (1676- 1729) proclamó los derechos de los "librepensadores" en su obra *A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* (1713).

Algunos de los deístas, como Tindal por ejemplo, se ocupaban simplemente de exponer lo que ellos consideraban como la esencia de la verdadera religión natural. Y la esencia del cristianismo consistía principalmente en las enseñanzas éticas que de él se derivaban. No sentían ninguna simpatía por las disputas dogmáticas de los diferentes cuerpos cristianos, pero no eran radicalmente hostiles al cristianismo. Otros deístas, sin embargo, eran pensadores más radicales. John Toland, que durante algún tiempo fue un converso al catolicismo, antes de volverse a hacer protestante, terminó por ser panteísta, fase de su pensamiento que se encuentra reflejada en su *Pantheisticon* (1720). Acusaba a Spinoza de no darse cuenta de que el movimiento es un atributo esencial del cuerpo, pero se aproximó mucho a la postura de éste, con la salvedad de que él era mucho más materialista que Spinoza. Para Toland, la mente era sólo una función o epifenómeno del cerebro. Por su parte, Anthony Collins

expuso una teoría francamente determinista en su *Inquiry Concerning Human Liberty* (1715); Thomas Woolston por otro lado (1669-1733), con la excusa de hacer una alegoría de la Biblia, puso en cuestión la historicidad de los milagros de Cristo y de la Resurrección. Thomas Sherlock en su *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* (1729) contestó a los *Discourses* de Woolston en lo que se refería a la Resurrección.

Un hombre importante entre los deístas, por su relieve político, fue Henry St. John, vizconde de Bolingbroke (1678-1751). Bolingbroke reconocía a Locke como a su maestro, pero su forma de interpretar el empirismo de Locke no estaba muy de acuerdo con el espíritu de este último, ya que trataba de darle un cariz positivista. Anatematizó a Platón y a los platónicos, incluidos san Agustín y Malebranche, Berkeley, los platónicos de Cambridge y Samuel Clarke. La metafísica era para él una invención de la imaginación, lo que no le impedía reconocer que la existencia de un Creador omnipotente y de infinita sabiduría podía probarse por reflexión sobre el sistema cósmico. Insistía en la trascendencia divina y rechazaba la idea platónica de la "participación". Carece de sentido hablar del amor de Dios por el hombre, lo que sólo se explica por el afán de este último de exagerar su importancia. Esto significa que Bolingbroke hubo de despojar al cristianismo de sus elementos característicos y reducirlo a lo que él consideraba como una religión natural. No negaba de manera explícita que Cristo fuera el Mesías o que realizara milagros; de hecho afirmaba ambas proposiciones, pero atacó violentamente la obra de san Pablo y sus sucesores. El fin de la venida y actos de Jesucristo fue confirmar la verdad de la religión natural. La teología de la redención y de la salvación es una atribución sin valor. A pesar de su gran estima por Locke, Bolingbroke carecía por completo de la sincera piedad cristiana de Locke y su visión filosófica estaba teñida de un cinismo que faltaba en el padre del empirismo inglés. En opinión de Bolingbroke, a la masa había que dejarla adherirse a la religión en vigor, sin ser molestada por las opiniones de los librepensadores. El libre pensamiento tenía que ser una prerrogativa de los aristócratas y gente educada.

Los deístas ingleses no eran en absoluto grandes filósofos, pero el movimiento en sí ejerció una considerable influencia. En Francia, por ejemplo, Voltaire era un admirador de Bolingbroke, y Diderot fue deísta, al menos durante algún tiempo. El estadista americano Benjamín Franklin, que en una ocasión había escrito desde un punto de vista no religioso contra la obra de Wollaston titulada *Religion of Nature Delineated*, también llegó a confesarse deísta. Había sin embargo una considerable diferencia entre los deístas franceses y americanos. Los primeros estaban inclinados a mofarse y atacar el cristianismo ortodoxo, mientras que los últimos, más parecidos a los deístas ingleses, se preocupaban positivamente por la religión natural y la moralidad.

3. El obispo Butler.

El más eminente de los que se opusieron a los deístas fue Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham. En 1736 apareció su principal obra, *The Analogy of Religión, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*[472]. En el prefacio o "advertencia" de su libro Butler escribe: "Muchas personas han llegado, yo no sé cómo, a considerar que el cristianismo no es nada más que un tema para la investigación, y que actualmente se ha llegado a descubrir que en general es ficticio. De acuerdo con esto, se refieren a él como si fuera ya algo sobre lo que están de acuerdo las personas de buen criterio y sólo sirviera para someterlo al ridículo y a la sátira, como a modo de venganza por haber interrumpido durante tanto tiempo los placeres del mundo"[473].

En el tiempo en que Butler escribía, la religión en Inglaterra estaba en una etapa de decadencia; y la principal preocupación de Butler era demostrar que la fe en el cristianismo no era irracional. Consideraba a los deístas como un síntoma más de la general decadencia de la religión. Pero que le preocupaban lo demuestra el hecho de que presuponía la existencia de Dios y no se molestó en probarla.

El propósito de *The Analogy of Religion* no es probar que existe una vida futura, que Dios premia y castiga después de la muerte, y que el cristianismo es verdadero. El alcance del trabajo es más limitado y consiste en demostrar que la aceptación de tales verdades no es irracional, a menos que los deístas estén dispuestos a confesar que todas sus creencias sobre el sistema y marcha de la naturaleza son irracionales. Nuestro conocimiento de la naturaleza es probable. Es cierto que la probabilidad puede variar en muchos grados, pero el conocimiento que poseemos de la naturaleza se basa en la experiencia y, aun cuando podamos llegar a un alto grado de probabilidad, no pasa de ser sólo probable. Hay muchas cosas que no comprendemos. Sin embargo, a pesar de lo limitado de nuestro conocimiento, los deístas no dudan de la racionalidad y legitimidad de nuestras creencias sobre la naturaleza simplemente porque existen zonas oscuras para nosotros. Podemos afirmar por analogía, en consecuencia, que si en la esfera de la religión la verdad tropieza con dificultades similares a las que se encuentran en el estudio de la naturaleza, que se admite es la creación de Dios, dichas dificultades no pueden justificar el rechazar las doctrinas religiosas. En otras palabras, los deístas plantean una serie de dificultades en contra de ciertas verdades de la religión natural, tales como la inmortalidad del alma, y contra las verdades de la religión revelada, pero la mera existencia de dichas dificultades no constituye una prueba en contra de las proposiciones en cuestión, habida cuenta que estas dificultades son análogas y constituyen la contrapartida de las que se plantean en el estudio de la constitución y evolución de la naturaleza, cuyo autor los mismos deístas admiten que es Dios. En su introducción Butler cita a Orígenes en el sentido de que un hombre que cree que las Escrituras son obra del

mismo Ser que ha creado la naturaleza no ha de extrañarse de encontrar en ellas las mismas dificultades con que se tropieza en el mundo natural. "Y basándose en el mismo razonamiento, puede añadirse que el que niega que las Escrituras procedan de Dios basándose en dichas dificultades, puede, por la misma razón, negar que Él haya creado el mundo"[474].

Pero Butler no se limita, por supuesto, a afirmar que las dificultades con respecto a la verdad religiosa no constituyan una prueba en contra de las proposiciones religiosas, puesto que aquéllas son análogas a las que se encuentran en el conocimiento de la naturaleza. Va más allá al decir que los hechos naturales proporcionan una base para inferir la probable verdad de la religión natural y revelada. Y puesto que se trata de proposiciones que tienen una importancia vital para nosotros en el orden práctico, y no simplemente de proposiciones cuya falsedad o verdad nos sea indiferente, hemos de actuar de acuerdo con las probabilidades. Por ejemplo, no existe un hecho natural que nos obligue a decir que la inmortalidad es imposible y, además, los ejemplos que podemos extraer de nuestra vida actual hacen que la existencia de una vida futura sea positivamente probable. Vemos cómo las orugas se convierten en mariposas, cómo los pájaros rompen la cáscara del huevo y surgen a una vida más plena, a los hombres pasar de un estado embrionario a otro de madurez y, "por lo tanto, el que existamos después en un estado tan diferente al presente como éste es al anterior, no hace más que adaptarse a la naturaleza"[475]. Es cierto que vemos la disolución del cuerpo, pero el que la muerte nos prive de cualquier "prueba sensible" de que persisten las facultades del hombre no quiere decir que no suceda así, y la unidad de la conciencia en esta vida sugiere que tal vez lo sea. La analogía con la naturaleza nos hace pensar, por tanto, que nuestras acciones aquí merecerán el premio o el castigo más allá. En cuanto al cristianismo, no es justo decir que se trata de una mera "institucionalización" de la religión natural, ya que nos enseña cosas que no hubiéramos podido llegar a saber en otras circunstancias. Y si nuestro conocimiento natural es deficiente y limitado, como lo es en realidad, no existe ninguna razón *a priori* por la que no podamos ser informados correctamente por medio de la revelación. Además, "la analogía con la naturaleza demuestra que no nos es dado esperar beneficio alguno sin utilizar los medios de que disponemos para obtenerlo. Ahora bien, la razón no nos muestra los medios inmediatos especiales para obtener beneficios temporales o espirituales. Por consiguiente, hemos de aprender estas cosas por medio de la experiencia o de la revelación, y, en este caso, hay que descartar la experiencia"[476]. Es locura, por lo tanto, considerar la revelación y las enseñanzas cristianas como asuntos triviales, ya que no podremos obtener la recompensa y llegar al fin fijado por Dios si no empleamos los medios proporcionados por Dios para ello.

Si los argumentos de Butler se toman como pruebas de las verdades de la religión natural y revelada, parecen a menudo extraordinariamente frágiles. Pero él mismo lo sabía y dice, por ejemplo, que "reconozco que el tratado precedente no es en modo

alguno satisfactorio y que por el contrario está muy lejos de serlo”[477]. Y se plantea la posibilidad de que le hagan la objeción de que “es muy poca cosa tratar de resolver las dificultades de la revelación diciendo que existen también en la religión natural, cuando lo que hace falta es aclarar ambas dificultades comunes, como en otros casos lo son respectivas...”[478]. Al mismo tiempo señala que él se ha ocupado de una clase especial de objeciones presentadas contra la religión, según las cuales hay una serie de dificultades y puntos oscuros en ella que no existirían si fuera verdadera. Esta clase de objeción presupone que estas dificultades y dudas no existen en el conocimiento no religioso, cosa que no es cierta. Sin embargo, en sus asuntos personales la gente no duda en actuar sobre la evidencia de la misma forma que lo hace con las cuestiones religiosas. “Y como la fuerza de esta respuesta estriba simplemente en el paralelismo que existe entre la evidencia de la religión y nuestra conducta temporal, la respuesta es igualmente válida y concluyente ya sea demostrando que la evidencia de la primera es superior, ya que la de la segunda es inferior”[479]. El objeto del tratado no es aclarar las dificultades ni justificar la existencia de la divina providencia, sino mostrar lo que hemos de hacer. La regla general es que nunca hemos de actuar sin evidencia, pero para demostrar la verdad del cristianismo contamos con la evidencia histórica, especialmente con los milagros y las profecías.

Si se considera la obra *The Analogy of Religion* como filosofía de la religión, hay que decir que es muy deficiente, pero no hay que juzgarla como tal, porque no era ésa la intención cuando fue escrita. También podemos encontrarle defectos si la consideramos como un libro de apologética sistemática, aun cuando es interesante observar que, según Butler, la noción de argumento acumulativo tiene para el cristianismo el carácter de prueba. “Pero la verdad religiosa, al igual que la verdad de las cuestiones corrientes, hay que juzgarla por el total de la evidencia tomada en su conjunto. Y a menos que pueda pensarse razonablemente que son accidentales todas las circunstancias citadas como argumentos (pues aquí estriba la fuerza de los argumentos en favor del cristianismo), hay que considerar la verdad como probada”[480]. Este razonamiento es válido en el campo de la apologética aun cuando la obra no pretendiera ser un tratado sistemático de apologética en el sentido moderno del término. Se trataba de una respuesta a las objeciones hechas por los deístas en contra de la religión revelada, basándose en la analogía con la naturaleza en el sentido que más arriba hemos explicado. Hay que reconocer, a mi parecer, que muchas de las analogías propuestas por Butler no son convincentes. Existen, por ejemplo, serias objeciones contra la afirmación de que puede deducirse que la felicidad o desgracia en el otro mundo dependen de nuestro comportamiento en éste del hecho de que de nuestra conducta dependa también nuestra felicidad temporal. Al mismo tiempo, Butler parece basar su obra en la convicción del papel de la probabilidad en nuestra interpretación de la naturaleza y en nuestra conducta en el mundo temporal, así como en su argumento de que, en ese caso, deberíamos actuar de acuerdo con el máximo de

probabilidades, también en los asuntos religiosos, sin exigir la aclaración de todas las dudas y puntos oscuros. Esta argumentación puede constituir un *argumentum ad hominem* en contra de los deístas, pero de todas formas no deja de ser válida en este caso particular, porque los deístas contemporáneos a Butler no eran, como Lord Herbert de Cherbury, defensores de una teoría de las ideas innatas, sino que se adherían más bien a la tradición empirista. Y Butler se coloca en el mismo terreno, aunque no explica en qué manera puede esto afectar a nuestro conocimiento de la existencia de Dios.

La teoría ética de Butler se considerará en el próximo capítulo, pero no está fuera de lugar aquí decir algo sobre su opinión con respecto a la identidad personal, opinión que viene expuesta en el primer apéndice a su *The Analogy of Religion*.

En primer lugar, Butler dice que no se puede definir la identidad personal. Pero eso no quiere decir que no seamos conscientes de la existencia de la identidad personal o que carezcamos de la noción de la misma. No podemos definir la similitud o la igualdad, pero sabemos lo que son, y lo sabemos contemplando, por ejemplo, la similitud de dos triángulos o la igualdad entre dos veces dos y cuatro. Con otras palabras, llegamos a la noción de similitud y desigualdad apoyándonos en los ejemplos. De la misma manera ocurre con la identidad personal. "De la comparación de nuestra conciencia o nuestra existencia en dos momentos diferentes, surge inmediatamente la noción de identidad personal"[481].

Butler no intenta decir con eso que la conciencia forma la identidad personal. De hecho, critica a Locke por definir la identidad personal basándose en la conciencia. "Hay que considerar como evidente en sí mismo que la conciencia de la identidad personal presupone, y por lo tanto no puede constituir, la identidad personal del mismo modo que tampoco en otros casos el conocimiento puede constituir la verdad que presupone"[482]. Butler admite que la posesión de conciencia es algo inseparable de nuestra idea de persona o ser inteligente, pero que ello no implica que la conciencia actual de actos o sentimientos pasados sea necesaria para ser las mismas personas que realizaron dichas acciones o experimentaron dichos sentimientos. Es cierto que las sucesivas conciencias que tenemos de nuestra propia existencia son distintas. Pero "la persona de cuya existencia se tiene ahora la conciencia y se tuvo hace una hora o un año resulta ser no dos personas distintas, sino una y la misma"[483]. Es innecesario tratar de probar la verdad de lo que percibimos, ya que sólo podríamos hacerlo por medio de la percepción de nosotros mismos. Por la misma razón, tampoco podemos probar la capacidad de nuestras facultades para conocer la verdad, ya que para hacerlo tendríamos que basarnos en esas mismas facultades. Butler piensa evidentemente que la culpa no es de la persona que no puede demostrar lo que es evidente, sino del que pide una demostración que no puede ser dada y que tampoco es necesaria. La razón por lo cual discute el problema de la identidad personal es la relación de éste con el problema de la inmortalidad. Y aunque no puede decirse que haya tratado el tema con profundidad, hay que admitir

que ataca a Locke muy inteligentemente.

Capítulo 10
Problemas de ética

1. Shaftesbury.

En el siglo XVII Hobbes definió al hombre como un ser esencialmente egoísta y defendió una concepción autoritaria de la ética, en el sentido de que, según él, el carácter obligatorio de las leyes morales, tal corno las concebimos habitualmente, depende de la voluntad de Dios o del soberano político. Y ya que es este último quien interpreta la ley de Dios, podemos decir que para Hobbes la fuente del deber en la moral social es la autoridad del soberano.

Locke, como hemos visto, se opuso en muchas cuestiones importantes a Hobbes. No compartía sus opiniones pesimistas sobre la naturaleza humana considerada independientemente de la influencia coactiva de la sociedad y del gobierno; tampoco pensaba que el carácter obligatorio de las leyes morales dependiera de la autoridad y voluntad del soberano político. Pero en algunas de sus afirmaciones sobre la ética dio a entender que el deber moral depende de la voluntad divina, declarando también en alguna ocasión que las distinciones morales dependen de esta voluntad. Así no titubeó en afirmar que el bien y el mal moral son el acuerdo o desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con una ley por la cual se nos "ocasiona" el bien o el mal por la voluntad y el poder del legislador, que es Dios. Afirmó asimismo que si se le pregunta a un cristiano por qué ha de mantener el hombre la palabra dada, contestará sin duda que Dios, que tiene en su mano el poder de la vida y la muerte, lo exige así de nosotros. Este elemento autoritario representa solamente una parte o aspecto, de las reflexiones de Locke sobre la moralidad, pero no deja de ser un elemento importante.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, hubo un grupo de moralistas que se opusieron no sólo a la interpretación hobbesiana del hombre como ser esencialmente egoísta, sino también a cualquier concepción autoritaria de la ley moral y de la obligación ética. Contra la idea de Hobbes sobre el hombre, insistían en la naturaleza social del ser humano, y contra el autoritarismo ético afirmaban que el hombre posee un sentido ético según el cual discierne los valores morales y las distinciones éticas independientemente de la voluntad expresa de Dios y más independientemente aún de las leyes del Estado. Tendían por lo tanto, si es posible expresarse así, a dar a la ética

un significado propio e independiente, y por esa razón son de gran importancia en la historia de los moralistas británicos. Dieron también una interpretación social de la moralidad, haciéndola depender de una finalidad social más que privada. Ya en el siglo XVIII podemos ver en la filosofía moral los principios del utilitarismo que luego en el siglo XIX se vio asociado especialmente al nombre de J. S. Mill. Pero al mismo tiempo no conviene que, tratando de rastrear el origen del utilitarismo, nos olvidemos de las características peculiares de moralistas del siglo XVIII tales como Shaftesbury y Hutcheson.

El primer filósofo del grupo que hemos de tener en cuenta aquí es un discípulo de Locke. Anthony Ashley (1671-1713), tercer conde de Shaftesbury y nieto del protector de Locke, fue discípulo de Locke durante tres años (1686-1689). Pero, si bien mantuvo un cierto respeto por su tutor, nunca fue un discípulo de Locke en el sentido de aceptar todas sus ideas. Shaftesbury era un admirador de lo que él consideraba como el ideal griego del equilibrio y la armonía, y, en su opinión, Locke habría prestado un mayor servicio a la moral y a la filosofía política si hubiera poseído un mayor conocimiento y aprecio del pensamiento griego, ya que entonces habría podido discernir con mayor claridad la verdad del pensamiento aristotélico sobre la naturaleza social del ser humano. Su falta de aprecio por el aristotelismo escolástico le impidió valorar al verdadero Aristóteles, así como las verdades expresadas en sus obras *Ética* y *Política*. El baremo humano que sirve para distinguir entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, se convierte en social y, en virtud de su naturaleza, el hombre distingue espontáneamente entre uno y otro. Esta afirmación no está en contradicción con la teoría de Locke de que no existen ideas innatas. La cuestión más importante no es determinar en qué momento se insertan en el hombre las ideas morales o las ideas sobre los valores éticos, sino que la naturaleza humana hace inevitablemente que en un momento determinado surjan las ideas y las valoraciones morales.

Y no surgen como ideas innatas, tales como Locke las entendió y las rechazó, sino porque el hombre es un ser social con un objetivo ético que tiene un carácter social: Las ideas morales son “connaturales” más bien que innatas.

Shaftesbury no tenía intención de negar que el individuo humano tiende a perseguir su propio bien. “Sabemos que cada criatura posee un interés y un bien propios a los que la naturaleza le empuja a ir”[484]. Pero el hombre forma parte de un sistema y “para merecer el apelativo de bueno o virtuoso ha de hacer coincidir sus inclinaciones y afectos, sus preferencias y estados de ánimo con el bien del género o sistema al que pertenece”[485]. El bien individual del hombre consiste pues en la armonía o equilibrio de sus apetitos, pasiones y afectos controlados por la razón. Pero al ser el hombre parte de un sistema, es decir, al ser por naturaleza un ser social, sus afectos no estarán perfectamente equilibrados y armonizados hasta que no coincidan con el fin social de la comunidad en que vive. No estamos obligados a elegir entre el egoísmo y el altruismo, entre la preocupación por el bien propio y la preocupación

por el bien público, como si se excluyeran mutuamente por naturaleza. Cierto es que "si encontramos en alguna criatura una preocupación por sí misma mayor que la normal, y una tendencia excesiva a perseguir el bien privado, que no coincidan con el interés de la especie o la república, ha de considerarse esta tendencia como nociva y viciosa. Y esto es lo que corrientemente llamamos egoísmo"[486]. Pero si el cuidado por sí mismo no sólo coincide con el bien público, sino que contribuye al mismo, no hay en absoluto que oponerse a él. Por ejemplo, si bien el cuidado por la propia supervivencia puede considerarse nocivo cuando hace al hombre incapaz de ninguna acción generosa o benévola, el cuidado ordenado por mantener la vida contribuye al bien común. Así pues, Shaftesbury no refuta a Hobbes condenando toda clase de "egoísmo", sino que mantiene que en la naturaleza humana están compensados los impulsos egoístas y los altruistas. La benevolencia forma parte integral de la moralidad, y tiene sus raíces en la naturaleza del hombre, como parte integrante de un sistema, pero no constituye el contenido íntegro de la misma.

Shaftesbury concibe, por lo tanto, lo bueno del hombre como algo objetivo, en el sentido de que es lo que satisface al hombre en tanto que hombre, y también en el de que la naturaleza de este bien puede determinarse por reflejo de la naturaleza humana. "Existe algo con lo cual la naturaleza humana se satisface y que constituye su bien"[487]. "De esta forma se establece la filosofía, pues cada persona ha de razonar necesariamente persiguiendo su propia felicidad y lo que es bueno o malo para ella. La cuestión se plantea solamente sobre quién razona mejor"[488]. El bien no es el placer. El afirmar indiscriminadamente que el placer constituye nuestro bien "tiene tan poco significado como decir que elegimos lo que pensamos susceptible de elección y que nos complacemos con lo que nos causa placer. El problema es saber si nos complacemos justamente y si elegimos lo que deberíamos elegir"[489]. Pero Shaftesbury no describe con demasiada precisión la naturaleza del bien. Por un lado habla de él como si se tratara de una virtud. Habla de "esa cualidad a la que llamamos bondad o virtud"[490]. Pone el acento sobre los afectos o pasiones. "Ya que sólo al afecto se debe el que una criatura sea considerada buena o mala, natural o antinatural, nuestra tarea ha de consistir en descubrir cuáles son los efectos buenos y los malos y cuáles los naturales o antinaturales"[491]. Cuando los afectos y pasiones de un hombre están equilibrados y en armonía consigo mismo y con la sociedad, "existe la rectitud, la integridad o virtud"[492]. Aquí pues, se pone el acento sobre el carácter más bien que sobre las acciones o sobre el objeto extrínseco al que se tendía con la acción. Por otra parte, Shaftesbury se refiere a los afectos como si estuvieran dirigidos hacia el bien, y habla del bien como "interés". "Se ha demostrado ya que en las pasiones y en los afectos de las criaturas humanas, existe una constante relación con el interés de la especie o naturaleza común"[493]. Esto parece implicar que el bien es algo distinto de la virtud o integridad moral.

Shaftesbury tenía muy mala opinión de la filosofía académica y pedante y no es

sorprendente, por tanto, que expresara sus ideas éticas en términos ambiguos; pero de todas formas podemos afirmar que hizo gran hincapié en la virtud y el carácter. Por ejemplo, a un hombre no se le puede considerar bueno simplemente porque haga algo beneficioso para el género humano, ya que esto también puede conseguirlo por el impulso de un afecto puramente egoísta o por motivos deleznables. En la realidad, un hombre contribuye a su propio interés, así como a su bien y felicidad y a los de la comunidad, en la medida en que es virtuoso. Por lo tanto, la virtud y el interés van juntos, y el demostrarlo es una de las principales preocupaciones de Shaftesbury. Dice en una ocasión: "la virtud es el bien y el vicio el mal de cada uno"[494].

Shaftesbury consideraba que todo hombre es capaz, por lo menos en una cierta medida, de percibir los valores morales, de discriminar entre la virtud y el vicio. Pues todos los hombres poseen conciencia en sentido moral, facultad análoga a aquella por la cual los hombres perciben las diferencias entre las armonías y la discordancia, la proporción y la falta de la misma. "¿No existe acaso una belleza natural de las figuras? ¿Por qué no puede haber pues otra igualmente natural de las acciones?... Apenas se contemplan las acciones, cuando inmediatamente se disciernen los afectos y las pasiones humanas (y hay muchas de ellas que se distinguen al mismo tiempo que se sienten) y la mirada interna distingue en seguida lo bello y bien formado, lo amable y admirable de lo deformado, lo impuro, lo odioso y despreciable. ¿Cómo entonces no reconocer que lo mismo que estas distinciones se basan en la naturaleza, el mismo discernimiento es también natural ?[495]. Puede que haya personas depravadas que no sientan antipatía por lo malo ni amor a lo bueno por sí mismos, pero incluso el peor de los hombres tiene un cierto sentido moral, por lo menos para poder distinguir entre una conducta meritoria y otra que merece castigo[496]. El sentido de lo que está bien y lo que está mal es algo natural en el hombre, aun cuando la costumbre y la educación pueden acarrear falsas ideas sobre la distinción correcta. Con otras palabras, existe en el hombre una conciencia o sentido moral, si bien éste puede estar oscurecido por la costumbre, las ideas religiosas erróneas, etc.

Nos encontramos, por tanto, con que Shaftesbury asimila lo moral al sentido "estético". La mente "siente lo blando y lo duro, lo agradable y lo desagradable, en los afectos, y sabe encontrar lo bello y lo feo, lo armonioso y lo disonante, con la misma facilidad con que lo distingue en la música y en las cosas o representaciones de los objetos sensibles. Y no puede disimular su admiración o enojo, su aversión o atracción, tanto si se trata de un caso como del otro"[497]. Esto no quiere decir que existan ideas innatas sobre los valores morales. Conocemos, por ejemplo, los afectos y los actos de piedad y gratitud por experiencia, pero entonces "surge otra clase de afecto hacia esos mismos afectos que han sido ya sentidos y que ahora se convierten en el objeto de un nuevo'aprecio o disgusto"[498]. El sentimiento moral es innato, pero no lo son los conceptos morales.

Shaftesbury insiste mucho en que la virtud ha de perseguirse por sus propios méritos. El premio y el castigo pueden, indudablemente, ser útiles con fines

educativos, pero el objeto de dicha educación es crear un amor desinteresado hacia la virtud. Solamente cuando un hombre llega a apreciarla “por sus propios méritos”[499] es cuando se le puede llamar virtuoso con propiedad. Hacer que la virtud dependa de la voluntad de Dios o definirla en relación con la recompensa divina es empezar por donde no se debe. “Pues, ¿cómo puede hacerse inteligible el Bien Supremo para aquellos que ignoran lo que el bien es en sí? ¿O cómo puede hacerse la virtud merecedora de recompensa cuando, todavía se desconocen su mérito y excelencia? Empezamos sin duda por el mal camino cuando tratamos de probar el mérito por el favor y la aprobación de una Deidad”[500]. La ética, con otras palabras, posee una cierta independencia, y no hay que empezar a hablar de Dios, de la divina providencia y del castigo y premio eternos y basar el concepto moral en estas ideas. Pero al mismo tiempo la virtud no es completa si en ella no está incluida la piedad para con Dios, que a su vez actúa sobre el hombre virtuoso dándole firmeza y constancia. ”Pues la perfección y punto culminante de la virtud ha de deberse a la fe en Dios”[501].

Una vez aceptado este punto de vista, apenas hay que añadir que Shaftesbury no define la obligación en términos de obediencia a la voluntad y autoridad divinas. Podría esperarse que se limitara a afirmar que el sentido moral o conciencia se encarga de discernir las obligaciones, pero al estudiar las obligaciones trata de demostrar que la preocupación por el propio interés y la que se ocupa del interés público son inseparables y que la virtud, en la cual es esencial la benevolencia, favorece al individuo. Caer en el egoísmo es ser miserable, mientras que ser completamente virtuoso es alcanzar la cumbre de la felicidad. Esta solución al problema de la obligación está influida por la manera en que plantea la cuestión. “Queda por investigar cuál es la obligación para con la virtud o la razón que obliga a adoptarla”[502]. La razón que da es que la virtud es necesaria para la felicidad y que el vicio expande la miseria. Aquí se puede apreciar quizás la influencia del pensamiento griego.

Los escritos éticos de Shaftesbury tuvieron una considerable influencia en el pensamiento de los demás filósofos, tanto en Gran Bretaña como fuera de ella. La filosofía moral de Hutcheson, por ejemplo, se considera hoy como tributaria de la de Shaftesbury, quien, a través del primero, influyó en pensadores tales como Hume y Adam Smith. También gozó del aprecio de Diderot y Voltaire en Francia y de personalidades literarias tales como Herder. Pero vamos a dedicar el capítulo que sigue a uno de los refutadores de Shaftesbury.

2. Mandeville.

Bernard de Mandeville (1670-1733) sometió a una dura crítica la teoría ética de Shaftesbury en su obra *The Fable of the Bees or Prxvate Vices Public Benefits* (1714; segunda edición, 1723), que era una ampliación de *The grumbling Hive or Knaves turned, Honest* (1705). Shaftesbury, dice Mandeville, llama acción virtuosa a toda acción que pretende un bien público, y considera como vicio todo egoísmo que no tiene en cuenta el bien común. Esto quiere decir que son las buenas cualidades del hombre las que le hacen sociable y que el hombre está naturalmente dotado de inclinaciones altruistas. La experiencia diaria nos muestra sin embargo lo contrario. No tenemos evidencia empírica de que el hombre sea por naturaleza un ser altruista, ni tampoco de que la sociedad se beneficie solamente de las que Shaftesbury llama acciones virtuosas. Por el contrario, es el vicio (es decir, las acciones y los afectos que tienden a la propia comodidad) lo que beneficia a la sociedad. Una sociedad dotada de todas las "virtudes" se convertiría en una sociedad estática y estancada. Sólo cuando los individuos, buscando su propio placer y confort, contribuyen y participan en nuevos inventos y cuando, viviendo lujosamente, hacen circular el dinero, progresa y florece la sociedad. En este sentido, los vicios privados se convierten en beneficios públicos. Además, la idea de Shaftesbury de que existen unas normas objetivas de moralidad y unos valores morales inmutables es incompatible con la evidencia empírica. Objetivamente no podemos distinguir entre vicio y virtud y entre placeres mayores y menores. Las nociones de las virtudes sociales son resultado, en parte, del deseo egoísta de la propia conservación por parte de los que actúan juntos en la sociedad para conseguir dicho fin, y, en parte, del deseo igualmente egoísta de asegurar la superioridad humana sobre los animales, así como también de la actividad de los políticos que actúan sobre la vanidad y orgullo humanos.

Las ideas de Mandeville, que fueron criticadas por Berkeley en su *Alciphron,* dan la impresión de ser el resultado de un completo cinismo moral. Continuó la interpretación hobbesiana del egoísmo natural del ser humano, pero mientras Hobbes creía que el hombre puede y, en cierto sentido debe, ser constreñido por el poder exterior a perseguir la moralidad social, Mandeville mantiene que la sociedad queda beneficiada por el florecimiento de los vicios privados. Y este punto de vista, expresado de esta forma, aparece necesariamente como expresión del cinismo moral. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, lo que Mandeville entendía por "vicios". La búsqueda del "lujo", es decir, las comodidades materiales que sobrepasan el nivel necesario, era calificado por él como "vicioso" y, a la vista del ímpetu que esta búsqueda da al desarrollo de la civilización material, afirmaba que el vicio privado puede convertirse en un beneficio público. Pero no hay duda de que no todo el mundo estaría dispuesto a calificar de viciosa esta actividad, y hacerlo así es ya una característica de riguroso puritanismo más que de cinismo moral. Sin embargo, el

señalar la habilidad de los estadistas y políticos en aprovecharse de la vanidad y orgullo humanos para obtener una conducta altruista y desinteresada puede muy bien calificarse de cinismo, y fue esto lo que pareció una moda a imitar a algunos de sus contemporáneos, y algo monstruoso a otros. Ciertamente puede que Mandeville no sea un gran filósofo moral, pero es importante su idea de que el egoísmo privado y el bien público no son incompatibles, y esta opinión está implícita en la teoría del *laissez-faire*, tanto en política como en economía.

3. Hutcheson.

Shaftesbury no fue un pensador ni sistemático ni especialmente claro. Sus ideas fueron hasta un cierto punto sistematizadas y desarrolladas por Francis Hutcheson (1694-1746), que durante algún tiempo fue profesor de filosofía moral en Glasgow; y digo "hasta un cierto punto" porque Shaftesbury no fue ni mucho menos el único que influyó en las concepciones e ideas de Hutcheson. En la primera edición de su primera obra, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), Hutcheson se dedicó a exponer y defender abiertamente los principios de Shaftesbury en contra de los de Mandeville; pero en su *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728) muestra una clara influencia de Butler. En su *System of Moral Philosophy*, editado por William Leechman y que apareció en edición postuma en 1755, pueden observarse otros cambios en su pensamiento. Por último, en la *Philosophiae moralis institutio compendiaría libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (1742) muestra la influencia, en un grado menor, de Marco Aurelio, cuyos *Soliloquios* tradujo en gran parte al mismo tiempo que escribía su obra latina. Sin embargo, es casi imposible señalar todas las sucesivas modificaciones, cambios y desarrollos sufridos en su filosofía moral en la corta exposición que vamos a dar de él en este capítulo.

Hutcheson vuelve a tomar el tema del sentido moral. Sabe, por supuesto, que la palabra "sentido" se utiliza corrientemente al hacer referencia a la visión, al tacto, etc., pero cree que está justificada la ampliación del uso del vocablo, ya que la mente puede ser afectada pasivamente no sólo por objetos sensibles en sentido ordinario del término, sino también por objetos de orden estético y moral. Hace, pues, una distinción entre los sentidos externos y los internos. Por medio del sentido externo la mente recibe, utilizando la terminología de Locke, las ideas simples o las cualidades

elementales de los objetos. “Las ideas que surgen en la mente con la presencia de los objetos externos y su acción sobre nuestros cuerpos se llaman sensaciones”[503]. Por medio del sentido interno percibimos relaciones que provocan sentimientos diferentes de la vista, tacto y oído de los objetos percibidos por separado. El sentido interno, en general, se divide en sentido de la belleza y sentido moral. El objeto del primero es la “uniformidad en medio de la variedad”[504], término que Hutcheson utiliza en lugar del de armonía usado por Shaftesbury. Por el sentido moral “percibimos placer, en la contemplación de tales acciones (buenas) en los demás y nos sentimos inclinados a amar al agente (siendo el placer mucho más intenso cuando somos nosotros mismos los que hemos realizado la acción) sin que exista otro incentivo o esperanza de un bien posterior”[505].

En esta descripción de nuestra recepción de las ideas simples, Hutcheson está sin duda muy influido por Locke. La idea del sentido moral proviene sin embargo de Shaftesbury, no de Locke; postular la existencia de un sentido de la moral no encaja muy bien en la concepción ética del último. La pasividad del sentido externo, que encontramos en la teoría de Locke sobre la recepción de las ideas simples, la encontramos reflejada en Hutcheson en la pasividad del sentido moral. Además, Hutcheson está lo suficientemente influido por el empirismo de Locke como para insistir en la diferencia entre la teoría del sentido moral y la de las ideas innatas. Al ejercer nuestro sentido moral, no hacemos referencia, a las ideas innatas, ni tampoco son nuestras propias ideas las que exponemos. Los sentidos son naturales e innatos, pero con ellos percibimos las cualidades morales del mismo modo que por medio de los sentidos externos percibimos las cualidades sensibles.

Pero, ¿qué es exactamente lo que percibimos por medio del sentido moral? Hutcheson no aclara demasiado este punto. A veces habla de la percepción de las cualidades morales de las acciones; pero si analizamos su punto de vista, parece referirse más bien a las cualidades del carácter. Desde luego, la cosa se complica, al menos en la *Inquiry*, por el matiz hedonista que da a su descripción de la actividad del sentido de la moral. Así, en el pasaje de arriba habla de percibir el placer en la contemplación de las buenas acciones, ya sea en los demás o en nosotros mismos. Pero en el *System of Moral Philosophy* describe el sentido moral como “la facultad de percibir la excelencia moral y sus objetos supremos”[506]. Los “objetos primarios del sentido moral son los afectos de la voluntad”[507]. Pero, ¿qué afectos? En primer lugar los que Hutcheson llama los “afectos amables”, es decir, los derivados de la benevolencia. Tenemos, nos dice, la percepción clara de la belleza o excelencia en los afectos amables de los seres racionales. En el *Inquiry* nos habla de la percepción de la excelencia “en toda apariencia o evidencia de benevolencia”[508], y en sus escritos posteriores hace el mismo hincapié en la benevolencia. Pero existe una innegable dificultad en afirmar que el principal objeto del sentido moral son los afectos, por lo menos en lo que se refiere a los demás. Podemos preguntar cómo se pueden percibir afectos que no sean los nuestros propios. Según Hutcheson “el objeto del sentido

moral no es ningún movimiento o acción externos, sino los afectos interiores cuya existencia podemos inferir a través del razonamiento”[509]. Tal vez podamos sacar la conclusión de que el objeto principal del sentido moral es la benevolencia, tal como se manifiesta en la acción. El sentido moral tiende a convertirse en una capacidad para un cierto tipo de aprobación de un cierto tipo de acción (o, más bien, del afecto o disposición del agente) más que en la percepción del “placer”. Así pues, el elemento hedonístico en la filosofía de Hutcheson tiende a replegarse a un segundo plano, en cuanto se refiere a la actividad real’ del sentido de la moral, si bien no desaparece del todo.

Una vez vista la importancia que para Hutcheson tiene la benevolencia, ¿cuál es el lugar que ocupa en su sistema el amor propio? Todos experimentamos una serie de deseos tendentes a darnos satisfacción a nosotros mismos, satisfacción que no siempre puede conseguirse, ya que la satisfacción de nuestros propios deseos suele interferirse con o estorbar la de los demás. Podemos sin embargo reducir estos deseos a una armonía de acuerdo con el principio de amor propio tranquilo. En la opinión de Hutcheson este amor propio tranquilo es moralmente indiferente, es decir, que las acciones que se derivan del amor a sí mismo no son malas a menos que dañen a los demás y sean incompatibles con la benevolencia, pero tampoco son moralmente buenas. O, más estrictamente, sólo los afectos amables o benevolentes (que constituyen el objeto principal del sentido moral y que, en el caso de que ocurran en personas distintas del sujeto del sentido moral, pueden inferirse de sus acciones) son moralmente buenos. Así pues, Hutcheson tiende a confundir la virtud y la benevolencia. En su *Essay on the Passions*, el principio determinante en la moralidad es la benevolencia tranquila y universal, el deseo de felicidad universal.

Ya Shaftesbury, al insistir en la idea de la belleza de la virtud y de la fealdad o deformidad del vicio, había dado a la moralidad un matiz fuertemente estético. Hutcheson continuó en esta línea hablando de la actividad del sentido moral en términos estéticos. Pero no es justo decir, creo yo, que se limitó a reducir la ética a principios estéticos. Habla, es verdad, de un sentido moral de la belleza, pero lo que quiere decir es un sentido de la belleza moral. El sentido estético y el moral son funciones diferentes o facultades de sentido interno en general y, aunque tienen algunas características en común, son fácilmente distinguibles uno de otro. El objeto del sentimiento de la belleza o del sentido estético puede ser un objeto sencillo, considerado con referencia a la proporción y disposición de sus partes y cualidades. Tenemos entonces lo que Hutcheson llama “belleza absoluta”. Puede tratarse también de una relación o conjunto de relaciones entre diferentes objetos, y entonces nos encontramos con la “belleza relativa”. En el caso de la belleza relativa, no se requiere que cada objeto, tomado por separado, sea bello. Por ejemplo un cuadro de un grupo familiar puede ser bello, mostrando su “uniformidad dentro de la variedad”, aun cuando no podamos decir de cada una de las personas pintadas en el mismo que sea bella por separado. El principal objeto del sentido moral, como ya hemos visto, son

los afectos de benevolencia que dan lugar a un sentimiento de aprobación. Por lo tanto, aun cuando Hutcheson, lo mismo que Shaftesbury, tienda a asimilar la ética a la estética, el sentido de la moral tiene su propio objeto asignado y, por tanto, puede hablarse de dos sentidos internos[510].

Hay que añadir, sin embargo, que Hutcheson no se muestra muy firme en cuanto al número de sentidos internos o en cuanto a las divisiones entre ellos. En el *Essay on the Passions* da una división en cinco de los sentidos en general. Además del sentido externo y del sentido interno de la belleza (el sentido estético) existen sentidos públicos de benevolencia, sentido de la moral, sentido del honor, que hace que la aprobación o gratitud por parte de los demás por cualquier buena acción que hayamos hecho sea una fuente necesaria de placer. En su *System of Moral Philosophy* nos encontramos con varias subdivisiones del sentido de la belleza o sentido estético, y también del sentido de la simpatía, con el sentido moral o facultad de percibir la excelencia moral, el sentido del honor y el sentido de decencia o decoro. En el *Compendiaria*, escrito en latín, Hutcheson añade los sentidos del ridículo y de la veracidad. Es obvio que, una vez que empezamos a distinguir los sentidos y las facultades de acuerdo con los objetos distinguibles y los aspectos de los objetos, apenas existe un límite al número de sentidos y facultades de los cuales podamos hablar.

En la teoría ética de Hutcheson, en la cual la virtud, como una excelencia casi estética del carácter, es el tema principal, no podemos esperar que se dedique demasiada atención al tema de la obligación, especialmente porque Hutcheson reduce prácticamente la libertad a la espontaneidad. Ofrece sin embargo un criterio para juzgar entre diferentes posibles líneas de acción. “Al comparar la calidad moral de las acciones para poder regular nuestras elecciones entre varias acciones a escoger, o descubrir cuál de ellas tiene las mayores excelencias morales, nos vemos guiados por nuestro sentido moral de la virtud, de manera que, para igual grado de felicidad derivada de la acción en cuestión, la virtud está en proporción al número de personas a quien va a llegar la felicidad... de forma que una acción será tanto más buena cuanto mayor sea el número de personas a las cuales proporciona la mayor cantidad posible de felicidad, y será tanto peor cuanto mayor miseria sea capaz de proporcionar a mayor número de personas”[511]. Aquí nos encontramos con un claro antecedente del utilitarismo. Innegablemente Hutcheson es una de las principales fuentes de la teoría utilitarista de la filosofía moral.

Ahora bien, la idea de la existencia de un sentido moral, considerado como la percepción del placer al contemplar las buenas acciones, sugiere un sentimiento más bien que un proceso racional de juicio. Pero la frase que citamos en el párrafo anterior, tomada del mismo libro en el que Hutcheson habla de sentido de la moral en términos hedonísticos, describe este sentido como aquel que proporciona un juicio sobre la consecuencia de los actos. En sus obras posteriores trata de conjugar en forma sistemática estos dos puntos de vista. Así, en su *System of Moral Philosophy*

distingue entre la excelencia material y formal de las acciones. Una acción es materialmente buena cuando va en interés del sistema, es decir en beneficio del interés o felicidad sociales, cualesquiera que puedan ser los afectos o motivaciones del agente. Una acción es buena desde un punto de vista formal cuando procede de afectos buenos en la justa proporción. Tanto la excelencia material como formal de las acciones constituyen objetos del sentido de la moral. Hutcheson toma prestado de Butler la palabra “conciencia” y distingue entre conciencia antecedente y conciencia subsiguiente. La conciencia antecedente es la facultad de la decisión moral o juicio y prefiere aquello que aparece como más idóneo para la consecución de la virtud y la felicidad del género humano. La conciencia subsiguiente tiene por objeto los actos pasados, en relación con las motivaciones o afectos de los cuales surgieron.

En su *Inquiry* la obligación se describe como “una determinación que no tiene en cuenta nuestro propio interés, para aprobar los actos y para realizarlos, determinación que nos hace estar descontentos de nosotros mismos e incómodos cuando actuamos en contra de ella”[512]. Hutcheson explica también que “ningún mortal puede asegurarse la serenidad, sátisfacción y aprobación de la propia conducta, salvo sometiendo a una seria investigación la tendencia de sus acciones y estudiando continuamente el bien universal de acuerdo con la noción más justa del mismo”[513]. Pero estas advertencias apenas tocan el problema de la obligación. Por su descripción del sentido moral parece ser la belleza moral de la virtud más bien que el carácter obligatorio de ciertas acciones lo que se nos aparece en forma inmediata. Tal vez quiera decir que lo idóneo de las acciones que contribuyen al mayor bien del mayor número de gente es evidente inmediatamente para cualquiera que goce de un sentido moral no enturbiado por nada. Pero en su *System of Moral Philosophy* y en sus *Compendiaría* latinos, la “razón justa” aparece como la fuente de la ley, como provista de autoridad y jurisdicción. Los afectos son la voz de la naturaleza y la voz de la naturaleza es un eco de la voz de Dios. Pero esta voz necesita una interpretación y una razón justa, ya que una de las funciones de la conciencia o facultad moral es emitir mandatos. A esta facultad llama Hutcheson, utilizando una expresión estoica, . Aquí el sentido moral se convierte en una facultad moral y
toma un matiz racionalista.

Existen tantos elementos diferentes en la teoría ética de Hutcheson que no parece posible poder armonizarlos todos. Pero uno de los principales rasgos de sus reflexiones sobre la moral es la asimilación de la moral con la estética, característica que tiene en común con Shaftesbury. Y si tenemos en cuenta que ambos filósofos hablan de los “sentidos” morales y estéticos, puede que el intuicionismo tenga mucho que ver con las teorías de ambos. Ambos autores, sin embargo, se preocuparon por refutar la teoría hobbesiana de la naturaleza egoísta del hombre. Y Hutcheson en especial hace tanto hincapié en la benevolencia, que parece que ésta deba ocupar el lugar preeminente en la moralidad. Las ideas de benevolencia y altruismo favorecen de modo natural el concentrarse en la idea de bien común y de la persecución del

mayor bien o felicidad para el mayor número de personas, lo que constituye un puente favorable para pasar a una interpretación utilitarista de la moral. Pero el utilitarismo, con su preocupación por las consecuencias de las acciones, implica juicio y razonamiento, por lo que el sentido moral ha de ser algo más que un simple "sentido". Y si se quiere, como Hutcheson quería, ligar la moralidad con la metafísica y la teología, las decisiones de la facultad moral o conciencia se convierten en un reflejo de la voz de Dios, no en el sentido de que la moral sea algo elegido por Dios, sino en el de que la aprobación de la excelencia moral por la facultad moral refleja o hace de espejo de la aprobación por Dios de dicha excelencia. Esta línea de pensamiento, que sin duda estaba influida hasta cierto punto por las lecturas de Butler, no es la línea de pensamiento típica de Hutcheson. En la historia de la teoría moral, a Hutcheson se le recuerda como el campeón de la teoría del sentido moral y como precursor del utilitarismo.

4. Butler.

Tanto Shaftesbury como Hutcheson se esforzaron por enderezar la balanza, desnivelada por la interpretación de Hobbes sobre la naturaleza egoísta del hombre. Ambos, como ya hemos visto, insistieron en el carácter social del ser humano y en su natural altruismo. Pero mientras que Shaftesbury, al creer que la esencia de la virtud estaba en la armonía del amor propio con los afectos altruistas, había incluido el amor propio en la esfera de la virtud completa, Hutcheson tendía a identificar la virtud con la benevolencia, y, aunque no condenaba abiertamente el "amor tranquilo a sí mismo", lo consideraba como moralmente indiferente. En este sentido, el obispo Butler[514] se puso de parte de Shaftesbury más que de Hutcheson.

En *su Dissertation of the Nature of Virtue*, publicada en 1736[515] en forma de apéndice a *The Analogy of Religión*, Butler hace notar que "parece conveniente observar que la benevolencia y el deseo de ella, considerados como única característica, no constituyen de ninguna forma la totalidad de la virtud y el vicio"[516]. Aunque no menciona el nombre de Hutcheson, se refiere sin duda a él cuando dice: "algunos de gran mérito y talento se han expresado, a mi parecer, en una forma que puede ser peligrosa para el lector no prevenido, al poder llegar a imaginar que la virtud consiste simplemente en perseguir, de acuerdo con el mejor juicio, la felicidad del ser humano en esta vida, y el vicio en hacer lo necesario para producir

un exceso de desgracia en el género humano”[517]. Butler cree que ésta es una gran equivocación, ya que en ocasiones puede suceder que actos de injusticia o persecución aumenten la felicidad en el futuro. Sin duda es nuestro deber contribuir, “dentro de los límites de la veracidad y la justicia”[518] a la felicidad común, pero medir la moralidad de las acciones simplemente por su aparente capacidad o falta de ella para conseguir la mayor felicidad de la mayor cantidad de gente, es abrir las puertas a toda clase de injusticias perpetradas en nombre de la futura felicidad del género humano. No podemos conocer a ciencia cierta cuáles van a ser las consecuencias de nuestras acciones. Además, el objeto del sentido moral es la acción y, si bien la intención forma parte de la acción considerada en su totalidad, no constituye la totalidad del acto. Podemos tener la intención de conseguir buenas o malas consecuencias, pero de ello no se sigue necesariamente que las consecuencias que realmente se deriven, sean las que deseábamos o esperábamos.

La virtud, por tanto, no puede reducirse simplemente a la benevolencia. La benevolencia es, ciertamente, connatural al hombre, pero también lo es el amor propio. Sin embargo el término “amor propio” es ambiguo y es necesario hacer algunas distinciones. Todo el mundo tiene un deseo o apetencia hacia su propia felicidad, que “procede de, o es amor a si mismo”[519]. “Es propia del hombre como de una criatura que reflexiona sobre sus propios intereses o felicidad”[520]. El amor propio en términos generales pertenece a la naturaleza del hombre y, aunque es algo distinto de la benevolencia, no excluye a ésta, ya que el deseo de la propia felicidad es un deseo de carácter general, mientras que la benevolencia es un afecto particular. “No existe ninguna contradicción peculiar entre el amor propio y la benevolencia, por lo menos no mayor que entre cualquier otro afecto particular y el amor a uno mismo”[521]. El hecho es que la felicidad, el objeto o fin del amor propio no es identificable con el mismo. “La felicidad o satisfacción consiste solamente en disfrutar de aquellos objetos que de un modo natural corresponden a nuestros apetitos particulares, pasiones o afectos”[522]. La benevolencia es un afecto humano natural y no existe razón alguna para que el ejercicio del mismo no contribuya a nuestra felicidad. Es cierto que, si la felicidad consiste en la satisfacción de nuestros apetitos, pasiones y afectos naturales, y que si la benevolencia o amor al prójimo constituye uno de dichos afectos, su gratificación contribuirá a nuestra felicidad. La benevolencia, por lo tanto, no puede estar en contradicción con el amor propio, que es el deseo de felicidad. Lo que puede darse, sin embargo, es un choque entre la satisfacción de un apetito, pasión o afecto determinado, por ejemplo el deseo de riqueza, y la benevolencia, y todos sabemos el significado de la palabra “egoísta”. Cuando la gente dice que el amor propio y la benevolencia son incompatibles, se debe generalmente a una confusión entre el egoísmo y el amor a sí mismo. Pero esto es una confusión desafortunada pues no tiene en cuenta el hecho de que lo que llamamos egoísmo puede muy bien ser incompatible con el verdadero amor propio. “Nada es más corriente que ver a los hombres abandonados a una pasión o afecto que

redunda en su propio perjuicio y ruina, y en directa contradicción con su interés real y con los dictados del amor propio”[523].

Butler contrasta a veces el “amor propio razonable” o “amor propio moderado” con el “amor propio inmoderado”[524]. Distingue asimismo el “amor a sí mismo” con el “supuesto amor a sí mismo” o “interés supuesto”, y tal vez sea preferible este modo de hablar, ya que distingue entre el deseo de los fines cuya consecución proporciona realmente felicidad y el deseo de cosas que sólo erróneamente se cree que proporcionan dicha felicidad. Los goces particulares que tomados en conjunto forman “la suma total de felicidad” se cree a veces que “se derivan de la riqueza, los honores, la satisfacción de los apetitos carnales”[525]. Pero es un error creer que dichos goces son los únicos componentes de la felicidad humana y la gente que lo cree así tiene un concepto erróneo de lo que constituye el amor a sí mismo.

Puede objetarse, desde luego, que la felicidad es subjetiva algunas veces y que cada individuo es el mejor juez para determinar en qué consiste su propia felicidad. Pero Butler sale al paso de estas objeciones al demostrar que la “felicidad” tiene un sentido definido y objetivo que es independiente de las distintas ideas que las diferentes personas tienen sobre la felicidad. Para ello da un contenido objetivo definido al concepto de naturaleza, es decir, naturaleza humana. En primer lugar menciona dos posibles significados de la palabra “naturaleza” para dejarlos de lado inmediatamente. “Se entiende generalmente por naturaleza nada más que algunos de los principios existentes en el hombre, sin tener en cuenta ni la clase ni el grado de los mismos”[526]. Pero cuando decimos que la naturaleza es la norma de moralidad, está claro que no utilizamos la palabra “naturaleza” en el sentido anterior, es decir para indicar un apetito, pasión o afecto sin tener en cuenta su carácter o intensidad. En segundo lugar, “se entiende frecuentemente por naturaleza aquellas pasiones más fuertes y que influyen en mayor grado sobre las acciones”[527]. Pero también hay que prescindir de esta acepción de la palabra, pues en caso contrario nos veríamos forzados a admitir que un hombre cuyo factor dominante fuera el apetito sensual, era un hombre virtuoso, ya que actuaba de acuerdo con su naturaleza. Debemos buscar, por lo tanto, un tercer sentido del término. Según Butler, los “principios”, como él los llama, del hombre forman una jerarquía en la cual hay un principio superior dotado de autoridad. “Existe un principio superior de reflexión o conciencia en cada hombre, que distingue entre los principios internos de su corazón, así como entre sus acciones externas, que juzga sobre si mismo y sobre las acciones calificándolas de justas, equitativas, buenas o injustas, erróneas o malas...”[528] Siempre que gobierne la conciencia, por lo tanto, puede decirse que un hombre actúa de acuerdo con su propia naturaleza, mientras que si quien dirige sus actos es algún principio distinto de la conciencia, puede decirse que dichos actos son contrarios a su naturaleza, y actuar de acuerdo con la naturaleza es conseguir la felicidad.

Pero, ¿qué entiende Butler por conciencia? La frase que citamos arriba muestra, desde luego, que en su opinión la conciencia emite juicios sobre la bondad o maldad

del carácter, ya sea propio o ajeno, así como sobre lo bueno o malo, justo o injusto de las acciones. Pero esto no nos aclara cuál es la naturaleza precisa y el estado de la conciencia. En la Dissertation of the Nature of Virtue habla de la conciencia como de la “facultad de aprobar y desaprobar”[529]. Y en el capítulo siguiente vuelve a hablar de esta “facultad moral, ya se llame conciencia, razón moral, sentido moral o razón divina; ya se considere un sentimiento del entendimiento o una percepción del corazón, o, lo que parece cierto, incluya a ambos”[530]. Por otra parte, Butler parece a veces dar a entender a primera vista que la conciencia y el amor a sí mismo son la misma cosa.

Tomemos en primer lugar este último punto. Butler mantenía que el amor propio o amor a sí mismo es un principio superior del hombre. “Si la pasión prevalece sobre el amor a sí mismo, la acción derivada de ello no será natural, pero si el amor propio prevalece sobre la pasión, la acción es natural: está claro que en la naturaleza humana el amor a sí mismo es un principio superior a la pasión, ya que ésta puede contradecirse sin violar la naturaleza, mientras que no puede hacerse lo mismo con el primero. De manera que, si actuamos de acuerdo con la economía de la naturaleza humana, ha de dirigir las acciones el amor a sí mismo”[531]. Pero esto no le llevó a mantener que fueran idénticos el amor propio y la conciencia. Generalmente y en opinión de Butler, ambos tienden a coincidir, pero precisamente el afirmar esto implica que no son la misma cosa[532]. “Salta a la vista que, en el curso de la vida, raras veces se nos presenta una dicotomía entre nuestro deber y lo que llamamos interés; y más raras veces aún se produce una contradicción entre nuestro deber y lo que en realidad constituye nuestro interés, entendiendo por interés felicidad y satisfacción”[533]. “El amor a sí mismo, por tanto, si bien reducido al interés de este mundo, coincide por lo general perfectamente con la virtud, induciéndonos ambos a llevar una misma vida”[534]. Por otra parte, “la conciencia y el amor a sí mismo, si queremos alcanzar nuestra verdadera felicidad, siempre nos llevan por el mismo camino. El deber y el interés propio coinciden de manera perfecta en la mayor parte de los casos cuando se refiere a asuntos de este mundo, pero lo hace enteramente y en todos los casos si tomamos el futuro en su conjunto; a esto se refiere la buena y justa administración de las cosas”[535]. La conciencia puede dictar una línea de acción que’ no está, o parece no estar, de acuerdo con nuestro interés temporal, pero a largo plazo, si tenemos en cuenta la vida futura, la conciencia dicta siempre aquello que coincide con nuestro verdadero interés y contribuye a nuestra felicidad completa. Pero de ello no se deriva que la conciencia sea lo mismo que el amor propio, ya que la conciencia es la que nos dice lo que debemos hacer para contribuir a nuestra completa felicidad como seres humanos. Tampoco quiere ello decir que debamos hacer lo que la conciencia nos dicta sólo con el fin de servir nuestro propio interés. Pues no es lo mismo decir que la conciencia nos ordena hacer lo que redunda en nuestro interés, o que el interés y el deber coinciden, que decir que debemos cumplir con nuestro deber

con el fin de asegurar nuestro propio interés.

En su *Dissertation of the Nature of Virtue*, Butler afirma que el objeto de la facultad de la conciencia son "las acciones, comprendiendo bajo ese nombre los principios activos o prácticos a partir de los cuales los hombres actuarían si la ocasión y las circunstancias les diesen la facultad para ello y que, cuando están fijados y son habituales en una persona llamamos carácter"[536]. La actuación, la conducta, el comportamiento, abstraídos de toda consideración de la consecuencia de los mismos, son en sí el objeto natural del discernimiento moral, de la misma forma que lo es la verdad y la falsedad de la razón especulativa. En la acción se incluye, por formar parte de la misma, la intención de llegar a tal y tal consecuencia"[537]. En segundo lugar, nuestra percepción de la bondad o maldad de las acciones lleva consigo un "discernimiento sobre sus cualidades buenas o malas"[538]. En tercer lugar, la percepción del vicio y de la "mala índole" surge de la comparación de las acciones con la capacidad de los agentes. Por ejemplo, no juzgamos los actos de un locó de la misma manera que juzgamos las acciones de un hombre cuerdo.

La conciencia, por lo tanto, se ocupa de las acciones sin tener en cuenta las consecuencias que de hecho se producen, aunque sí toma en consideración la intención del agente, ya que la intención forma parte de su acción cuando se la considera como objeto del sentido moral o facultad. Las acciones, por tanto, han de tener cualidades objetivas y morales que puedan ser discernidas. Y éste era, desde luego, el punto de vista de Butler. La bondad o maldad de las acciones surge simplemente "del hecho de ser lo que son, es decir lo que nos convierte en lo que somos, lo que se requiere según un caso, o el contrario"[539]. Ahora bien, esta opinión da lugar a un mal entendido, ya que podría interpretarse como si Butler quisiera decir que en nuestro razonamiento para discernir sobre la bondad o maldad, justeza o error de los actos, nos basamos en un análisis de la naturaleza humana. Sin embargo, no es ésta su intención. Desde luego se puede razonar de este modo, pero hacerlo así es más propio del filósofo moral que del agente moral ordinario. En opinión de Butler, podemos por lo general distinguir lo justo o injusto de las acciones haciendo un análisis de la situación dada, sin recurrir a reglas de carácter general ni llevar a cabo trabajo alguno de deducción. "Las investigaciones hechas por hombres de ocio basándose en alguna regla general, cuya conformidad o falta de conformidad con las acciones nos permite calificar a éstas de buenas o malas, son de gran utilidad. Ahora bien, si cualquier hombre normal y honrado se pregunta, antes de emprender cualquier acción: "Es lo que voy a hacer bueno o malo?, ¿justo o injusto? No me cabe ninguna duda de que casi todos los hombres en casi todas las circunstancias tendrían una respuesta de acuerdo con la virtud y la verdad"[540].

¿Qué pasa, pues, con la obligación? Butler no se expresa demasiado claramente sobre esta cuestión. Pero su opinión es que la conciencia, cuando reconoce esta acción como correcta y aquélla como errónea, se pronuncia autoritariamente sobre el hecho de que la primera ha de realizarse y la segunda no. En el Prefacio a sus

Sermons afirma que "la autoridad natural del principio de reflexión es la obligación más cercana e íntima, la más cierta y conocida"[541]. "Hay que aceptar entonces esa autoridad y obligación, que constituye una parte de esta aprobación refleja y que la seguirá indefectiblemente y, aunque un hombre pueda dudar de todo lo demás, aceptará la obligación más cercana y cierta a la práctica de la virtud, obligación que está implícita en la misma idea de virtud, en la misma idea de aprobación refleja"[542]. Con esto parece querer decir que la virtud nos impone sus propias reivindicaciones y que el simple hecho de aprobar moralmente significa declarar obligatorio en el sentido de que, si cuando me enfrento con una elección, reconozco una línea de acción buena y otra mala, acepto inevitablemente que tengo que seguir la primera y abandonar la segunda. Si hay una ley natural, pregunta, ¿estamos en la obligación de seguirla? Y responde, "la pregunta lleva en sí misma su propia respuesta. La obligación de obedecer esta ley estriba en que se trata de una ley de nuestra propia naturaleza. El que nuestra conciencia la apruebe y se incline a dicha línea de acción es en sí mismo una obligación. La conciencia no sólo nos ofrece el camino por el que hemos de ir, sino que arrastra consigo su propia autoridad..."[543] No dice con esto que el hecho de que la acción redunde en nuestro interés constituya por sí una obligación, sino más bien, como hemos visto, que el deber y el interés coinciden, por lo menos en el sentido de que Dios tratará de que, haciendo lo que él reconoce como nuestro deber, nos llevará a la larga a alcanzar nuestra completa satisfacción y felicidad.

No hay duda de que Butler no prestó toda la atención debida a las variedades y diferencias en las perspectivas y convicciones morales. Admite, desde luego, que pueden existir dudas sobre los puntos particulares, pero insiste en que "en general constituye una norma universalmente reconocida (la virtud). Algo que en todas las edades y en todos los países se ha reconocido públicamente, algo que todo hombre que encuentras muestra: algo que todas las leyes fundamentales de las constituciones de todos los países del mundo se esfuerzan en poner en vigor para que sea cumplido por todo el género humano, es decir la justicia, la verdad y la preocupación por el bien común"[544]. Pero aun cuando no discute adecuadamente las dificultades que surgen del fuerte elemento relativista que de hecho existe en los códigos morales de la humanidad, en mi opinión, el punto interesante en su teoría ética parece ser el reconocimiento de una ética que no es puramente autoritaria por un lado, ni puramente utilitaria por el otro. La conciencia promulga la ley moral, que no depende de la elección arbitraria de Dios, y mucho menos de la ley del Estado. Al mismo tiempo, ni identifica la moralidad con la benevolencia, ni convierte al amor a sí mismo en el único y supremo principio de la moralidad. La ley moral se refiere a la naturaleza humana y se funda en ella, pero los dictados de la conciencia han de seguirse incluso cuando el deber no coincida con el interés personal, en cuanto se refiere a la vida actual. El que el deber y el interés coincidan infaliblemente a la larga, se debe a la divina providencia. Pero esto no quiere decir que debamos actuar

simplemente con miras a obtener recompensa y evitar el castigo. La suprema autoridad es la conciencia. “Si tuviera fuerza como tiene razón, si tuviera poder como manifiesta autoridad, no cabe duda de que gobernaría el mundo”[545].

La teoría ética de Butler no es completa ya que hay temas que apenas son tratados. Sería de desear, por ejemplo, un análisis más exacto de los términos bueno y malo, justo e injusto, así como una discusión sobre las relaciones precisas entre los términos. Asimismo, sería conveniente un análisis más profundo sobre la obligación y una clara explicación de lo que en realidad se dice sobre este tema. Así y todo, la teoría ética de Butler constituye un trabajo notable y proporciona sin lugar a duda un valioso material para la elaboración de una filosofía moral más trabajada y elaborada.

5. Hartley.

Cuando hablábamos de la influencia ejercida por Locke, nombramos a David Hartley (1705-1757). Una vez abandonada su intención original de convertirse en clérigo anglicano, se dedicó al estudio de la medicina y ejerció más tarde en calidad de médico. En 1749 publicó su obra *Observations on Man*. En la primera parte de ella trata de cuestiones relacionadas con la moralidad, especialmente bajo su aspecto psicológico. Su posición en términos generales se basa en la de Locke. La sensación es el elemento primario del conocimiento, y antes de la sensación la mente está vacía o en blanco. De aquí surge la necesidad de demostrar que las ideas de los hombres en toda su diversidad y complejidad se forman, a partir de los datos de los sentidos. Y aquí hace Hartley uso de la noción de Locke de la asociación de ideas, aun cuando en su prólogo a las *Observations on Man* reconoce su deuda para con la *Dissertation Concerning the Fundamental Principies of Virtue and Morality*, escrita por el clérigo John Gay (1699-1745), que había sido citada por el obispo Law en su traducción de la obra latina sobre *El origen del mal* (1731) escrita por el arzobispo King. Pero si bien las teorías psicológicas de Hartley están inspiradas por las disertaciones de Gay, su teoría física de las relaciones existentes entre el cuerpo y la mente se vieron influidas por las especulaciones de Newton sobre la actividad nerviosa en sus *Principia*. Podemos afirmar, por lo tanto, que las reflexiones de Hartley estaban influidas por Locke, Newton y Gay. Por su parte él dio un gran impulso al estudio de las conexiones entre cuerpo y mente y a la psicología asociacionista.

Hartley si bien estaba de acuerdo con Locke en que la mente está en su origen vacía de contenido, difería de él en cuanto a la reflexión. Ésta no constituye una

fuente de ideas, ya que la única fuente la constituye la sensación, que es el resultado de las vibraciones en las partículas de los nervios, transmitidas a través del éter, cuya idea le fue sugerida por la hipótesis newtoniana del éter para dar razón de la acción de las fuerzas a distancia. Algunas vibraciones son moderadas y producen placer, otras son violentas y producen dolor. La memoria se explica por unas débiles vibraciones o "vibraciúnculos", cuyas tendencias se imprimen en la sustancia medular del cerebro por medio de vibraciones. Desde luego, siempre existen vibraciones en el cerebro, aunque su clase depende de la experiencia pasada del hombre y, por supuesto, de las influencias externas actuales. Podemos por lo tanto explicar la causa de los recuerdos y las ideas aun cuando no haya causa aparente en las sensaciones del momento. La formación de la vida mental compleja del hombre se explica en términos de asociación, que Hartley reducía a la influencia de elementos "contiguos", en cuya contigüidad se incluye la repetición en la sucesión. Cuando las diferentes sensaciones se asocian frecuentemente unas con otras, cada una de ellas se asocia con las ideas producidas por las otras, y las ideas correspondientes a las sensaciones asociadas entran dentro de una asociación mutua.

Hartley utilizó el principio de asociación para explicar la génesis de las ideas y los sentimientos morales. Pero es importante destacar su insistencia en que el producto de la asociación puede ser otra nueva idea, en el sentido de que es algo más que la mera suma de sus elementos constitutivos. Insistió también en que lo que es anterior en el orden natural es menos perfecto que lo posterior en ese mismo orden. Con otras palabras, Hartley no intentó reducir la vida moral a elementos no morales diciendo que sólo consiste en estos últimos, sino que trata de explicar, empleando el concepto de asociación, cómo los elementos más altos y nuevos se producen a partir de los inferiores y provienen, en última instancia, de una fuente original llamada sensación. Trataba de demostrar que el sentido moral y los afectos altruistas no son características originales de la naturaleza humana, sino que surgen, a través de la operación asociativa, de los afectos hacia uno mismo y de la tendencia a asegurarse la felicidad personal.

Hartley, siguiendo las exigencias de sus teorías fisiológicas y psicológicas, cayó, si bien en contra de su voluntad, en una posición determinista. Pero aunque algunos de sus críticos mantenían que sus teorías equivalían a un sensismo materialista, él no lo creía así y trató de seguir el rastro a la evolución de los placeres de los inferiores a los superiores, desde los placeres de los sentidos y de la propia estimación, pasando por los placeres de la simpatía y la benevolencia, hasta el supremo placer del puro amor a Dios y de la perfecta renuncia a sí mismo.

6. Tucker.

Cuando nos referíamos a la teoría ética de Hutcheson, hicimos notar el elemento utilitarista que contenía. Una anticipación más clara aún del utilitarismo posterior puede encontrarse en las teorías de Tucker y Paley (omitiendo a Hume, que será estudiado por separado y más extensamente).

Abraham Tucker (1705-1774), autor de *The Light of Nature Pursued*, tres volúmenes de cuya obra aparecieron durante su vida, creía que la teoría del sentido moral constituía una variante ética de la teoría de las ideas innatas que Locke había conseguido echar por tierra. Al igual que Hartley, y aunque nunca mencionó su deuda para con él, Tucker trató de explicar el "sentido moral" y las convicciones éticas con ayuda del principio asociativo, al que él llamaba "traslación".

En la introducción a *The Light of Nature Pursued* Tucker informa a sus lectores de que ha estudiado la naturaleza humana y ha descubierto que la satisfacción, la satisfacción privada de cada hombre, es el origen último de todos sus actos. Pero informa asimismo a sus lectores de que ha intentado establecer la norma de la caridad universal o benevolencia, dirigida a todos los hombres sin excepción, y que la norma fundamental de conducta es esforzarse por el bien común o felicidad, es decir, aumentar el stock común de satisfacción. Ha de demostrar, por lo tanto, cómo puede producirse esta conducta altruista si cada hombre se ve impelido por naturaleza a buscar su propia satisfacción. Y lo demuestra afirmando que, a través de la "traslación", lo que en un principio fue un medio se convierte en un fin. Por ejemplo, "el placer de beneficiarnos" nos impele a hacerles servicios a los demás porque nos gusta hacerlos. Con el tiempo, la benevolencia o servicio a los demás se convierte en un fin por sí mismo, en el sentido de que ya no se piensa en asegurar nuestra propia satisfacción. Por un proceso análogo la virtud pasa a hacerse deseable por ella misma y se forman así las reglas generales de conducta.

Pero Tucker tuvo alguna dificultad en explicar los actos más completos de autosacrificio. Un hombre puede ser amable con los demás porque le gusta portarse de manera amable, y no encuentra satisfacción en la falta de amabilidad. Y puede fácilmente comportarse amablemente sin tener en cuenta su propia satisfacción. Pero, tal como el mismo Tucker hace notar, una cosa es practicar la benevolencia y tomar medidas para aumentar la felicidad pública mientras uno no es consciente de la tendencia de tal comportamiento a aumentar la propia satisfacción y otra darse cuenta con claridad de que las medidas que uno toma para colaborar al bien común extinguen la propia capacidad para la satisfacción. El hombre que sacrifica la vida por su patria está seguro de que actúa contrariamente a su propia felicidad, en el sentido de que acaba con la posibilidad de cualquier goce futuro. ¿Cómo puede explicarse o justificarse dicho acto?

El problema se resuelve, a satisfacción de Tucker por lo menos, yendo más allá de la naturaleza humana al considerarla como algo dado empíricamente e introduciendo

los conceptos de Dios y del otro mundo. Supone que existe un "banco universal", un stock de felicidad administrado por Dios. Los hombres no tienen méritos propios y Dios parcela la felicidad común en partes iguales. Así pues, al aumentar la felicidad total aumento mi propia felicidad, ya que Dios me dará inevitablemente mi parte, en el otro mundo si no es en éste. Si mi sacrificio es por el bien común, yo no saldré perdiendo ya que a largo plazo aumentaré mi satisfacción.

Este ingenioso argumento no es ni mucho menos el rasgo más importante de la teoría ética de Tucker desde un punto de vista histórico. Mucho más importante es su estimación cuantitativa del placer (los placeres difieren en grado pero no en clase), su insistencia en la satisfacción privada como motivo último de la conducta, su reconocimiento de las normas morales en términos de medio para obtener la felicidad común o el placer, y su intento para demostrar cómo el fundamental egoísmo humano puede convertirse en benevolencia y altruismo. Nos encontramos aquí con características del utilitarismo posterior. Las dificultades comunes en el utilitarismo de Tucker y en el más tardío de Bentham y Mills pueden comprenderse mejor si se relacionan con estos últimos.

7. Paley.

William Paley (1743-1805) fue miembro y profesor en el Christ College de Cambridge donde había estudiado y se había licenciado. Ocupó después sucesivos puestos eclesiásticos aunque nunca de elevada jerarquía, porque se decía que tenía ideas latitudinarias.

A Paley se le conoce especialmente por sus escritos en defensa de la credibilidad de la religión natural o del cristianismo, y en especial por su *View of the Evidences of Christianity* (1794) y su *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802). En esta última obra presenta y desarrolla su argumento. No lo basa en fenómenos celestes. "Mi opinión sobre la Astronomía ha sido siempre que no es el mejor medio para probar la obra de un Creador inteligente sino que, una vez probada ésta, muestra, en mayor grado que las demás ciencias, la magnificencia de sus obras"[546]. En su lugar se basa en la anatomía, es decir, en la evidencia de la perfección del diseño del organismo animal, y en particular del organismo humano, y argumenta que es inexplicable sin hacer referencia a una mente planificadora. "Si en el mundo no hubiera otro ejemplo de la existencia de un plan inteligente que el ojo, éste solo sería

suficiente para avalar la conclusión de la existencia de un Creador inteligente”[547]. Algunas veces se ha dicho que el argumento de Paley a partir de un plan debidamente diseñado ha sido desprovisto de toda su fuerza por las hipótesis evolucionistas. Si ello quiere decir que la teoría evolucionista es incompatible con cualquier argumento teleológico de la existencia de Dios, se trata de una opinión discutible. Pero si con ello quiere decirse que el argumento de Paley es insuficiente y, sobre todo, que al volverse a plantear el argumento ha de tenerse en cuenta la teoría evolucionista y los datos que la apoyan, suponemos que casi todo el mundo estará de acuerdo. Paley no era un escritor especialmente original. Por ejemplo, su famosa analogía del reloj al principio de su obra no era invención suya, y probablemente dio demasiadas cosas por supuestas. Mostró, sin embargo, una considerable habilidad y destreza en la composición y desarrollo de su argumento y, a mi parecer, es exagerado afirmar, como a veces se ha hecho, que su pensamiento carece de valor.

Para nuestro propósito, sin embargo, nos interesa más la obra de Paley titulada *The Principies of Moral and Political Philosophy* (1785), una revisión y ampliación de las conferencias dadas en Cambridge. Aquí tampoco es demasiado original, pero tampoco pretendió serlo. En su prefacio, reconoce con franqueza todo lo que debe a Abraham Tucker.

Paley define la filosofía moral como “la ciencia que muestra a los hombres su deber y las razones para cumplirlo”[548]. No cree que podamos construir una teoría moral sobre la hipótesis de un sentido moral considerado como un instinto. “En su conjunto, me parece que, o bien no existen unos instintos que formen lo que llamamos sentido moral, o que si los hay, no pueden distinguirse de los prejuicios o hábitos, en los que no se puede basar el razonamiento ético”[549]. No podemos extraer conclusiones sobre la justeza o error de las acciones si no tenemos en cuenta sus “tendencias”, es decir sin considerar su finalidad. Esta finalidad constituye la felicidad. Pero, ¿qué entendemos por felicidad? “En justeza, sólo puede calificarse de feliz una situación en la que la cantidad de placer excede a la de dolor, y el grado de felicidad depende de la cantidad de dicho exceso. Y la mayor cantidad obtenible en la vida humana es lo que llamamos felicidad cuando tratamos de averiguar o determinar en qué consiste la felicidad”[550].

Paley acepta la opinión de Tucker cuando trata de determinar qué es la felicidad en concreto: “los placeres no difieren en nada sino en la continuidad y en la intensidad”[551]. Es imposible, dice, establecer un ideal universal de felicidad válido para todos, ya que los hombres difieren mucho unos de otros. Existe sin embargo una presunción a favor del tipo de vida con el cual los hombres están por lo general más satisfechos y contentos. En éste se incluye el ejercicio de los afectos sociales, de nuestras facultades corporales y mentales en la búsqueda de algún “fin sugestivo” (un fin que proporcione continuo interés y esperanza), hábitos prudentes y buena salud.

La virtud se define con un espíritu francamente utilitario, como “el hacer bien al género humano, obedeciendo la voluntad de Dios y con miras a una felicidad

eterna”[552]. El objeto de la virtud es el bien de la humanidad, la norma es la voluntad de Dios y la felicidad eterna la motivación. En la mayoría de los casos, no actuamos como resultado de una reflexión deliberada, sino de acuerdo con hábitos preestablecidos. De aquí la importancia de formar hábitos virtuosos de conducta.

Una vez dada la definición de virtud, podría esperarse una interpretación utilitaria de la obligación moral, y esto es lo que de hecho encontramos. En respuesta a la pregunta de qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que el hombre está obligado a algo, Paley responde que se dice que “un hombre está obligado cuando se ve forzado violentamente por mandato de otro”[553]. “No podemos ser obligados a nada sino a aquello por lo cual vamos a ganar o perder algo, ya que sólo eso puede constituir una ‘causa violenta’ para nosotros”[554]. Si se hace la pregunta de por qué estoy obligado a hacer algo, la respuesta de que soy obligado por una “causa violenta” es suficiente. Paley admite que cuando por primera vez se vio inclinado al estudio de la filosofía moral, le parecía que existía algo misterioso en el tema, especialmente con respecto a la obligación. Pero llegó a la conclusión de que la obligación moral es como cualquier otra obligación. “La obligación no es más que una incitación lo suficientemente fuerte, resultado, en cierto modo, del mandato de otra persona”[555]. Si se plantea la pregunta de cuál es la diferencia entre un acto de prudencia y un acto de deber, la respuesta es que la única diferencia es la siguiente: “En el primer caso consideraremos solamente lo que ganaremos o perderemos en este mundo, en el segundo también tendremos en cuenta lo que ganaremos o perderemos en la otra vida”[556]. Paley puede decir por lo tanto que “nuestra motivación es nuestra felicidad y la norma la voluntad de Dios”[557]. Con ello no quiere decir que la voluntad de Dios sea puramente arbitraria, en el sentido de que se nos exijan actos que no tengan relación alguna con nuestra felicidad. Dios desea la felicidad de los hombres y por lo tanto los actos que conducen a la misma. Pero al introducir el castigo y el premio eternos como recompensas a la actuación humana, Dios impone la obligación moral para proporcionar una incitación o motivación violenta que trasciende el estímulo de la prudencia en la medida en que la prudencia sólo se ocupa de este mundo.

Hume, hace notar Paley en el cuarto apéndice de su *Enquiry Concerning the Principies of Morals* es una excepción en el intento general de relacionar estrechamente la ética con la teología. Pero si existe el castigo eterno, ha de tenerse en cuenta por parte del moralista cristiano. Lo peculiar de la ética cristiana no es tanto el contenido de la moral como la motivación adicional que proporciona el conocimiento de la existencia de una sanción eterna, que opera como incentivo para realizar o no algunos actos.

“Así pues, las acciones han de estimarse por su tendencia. Sólo la utilidad de cualquier norma moral constituye su obligación”[558]. Y al estimar las consecuencias de las acciones, hemos de preguntarnos cuáles serían las consecuencias si se

permitieran universalmente la misma clase de acciones. La afirmación de que todo lo oportuno es justo debe entenderse en términos de conveniencia a largo plazo o utilidad, teniendo en cuenta los efectos colaterales y lejanos, tanto como los inmediatos y directos. Así, mientras la consecuencia particular de la falsificación es la pérdida de una determinada cantidad por una determinada persona, la consecuencia general será la destrucción del valor de toda la moneda. Y las reglas morales han de establecerse estimando las consecuencias de los actos en este sentido general.

Paley es, por tanto, un utilitarista. Pero hay que tener en cuenta también que cuando habla de normas morales y de deberes tiende a olvidar su original insistencia sobre la motivación de la felicidad privada para tomar como criterio el bien público. Además, al insistir sobre la necesidad de desarrollar y preservar los buenos hábitos, sortea hasta cierto punto la gran dificultad que surge cuando se trata de basar el bien y el mal, lo justo y lo injusto, en el cálculo de las consecuencias que se derivan de los actos. Pero Paley se inclina a menospreciar y no hacer demasiado caso de las dificultades que se esgrimen en contra de sus posiciones. Y, además, da por sentadas demasiadas cosas. No es en absoluto evidente, por ejemplo, el que cuando un hombre afirma que está moralmente obligado signifique que se ve forzado por un motivo violento resultante del mandato de un tercero. Hay que añadir que, para Paley, todos los sistemas morales llegaban más o menos a la misma conclusión. Así pues, los que dicen que estoy obligado a hacer X porque X es propicio a la conveniencia de las cosas, esta conveniencia debe entenderse como capacidad para proporcionar felicidad. En otras palabras, Paley asume que todos los filósofos morales reconocen el utilitarismo implícitamente.

Paley era también, por supuesto, utilitarista en su teoría política. Desde un punto de vista histórico, “el gobierno en un principio fue patriarcal o militar, es decir, el gobierno de un padre sobre su familia o de un comandante sobre sus compañeros de armas”[559]. Pero si preguntamos sobre la razón para la obediencia de los súbditos, la única respuesta verdadera que nos dará es “la voluntad de Dios tal como se muestra en la conveniencia”[560]. Paley explica esta frase. Se trata de la voluntad de Dios de que aumente la felicidad humana, y la sociedad civil conduce a este objetivo. Las sociedades civiles no podrían mantenerse a menos de que el interés de toda la sociedad obligue a cada miembro. Así pues, es la voluntad de Dios el que se obedezca al gobierno establecido mientras no “pueda resistírsele o cambiársele sin inconveniente público”[561]. Por lo tanto, Paley rechaza la teoría pactista y la sustituye por el concepto de beneficio público o “conveniencia pública” como base (y también, desde luego, indicando el límite) de la obligación política. Ya Hume había mantenido también el mismo punto de vista.

8. Observaciones generales.

En este capítulo se ha hecho una exposición de las teorías de Hutcheson y Shaftesbury como refutadores de Hobbes, al demostrar que los impulsos altruistas son tan naturales al ser humano como los egoístas, y que la benevolencia es tan natural como el amor propio. Mandeville, por su lado, ha sido descrito como crítico y adversario de Shaftesbury y, en consecuencia, como defensor de Hobbes. Pero en un aspecto por lo menos Mandeville fue un crítico de Hobbes, pues mientras que este último consideraba que en último lugar es por el miedo y la coacción por lo que los hombres actúan altruísticamente y con vistas al bien común, Mandeville mantenía que el propio egoísmo sirve al bien común y que los “vicios” privados son beneficios públicos. Es éste un punto de vista diferente al de Hobbes, que consideraba que el egoísmo natural humano sólo podía vencerse por medio de la violencia y la coacción impuestas por la sociedad. Pero los oponentes principales de Hobbes siguen siendo sin duda Shaftesbury y Hutcheson.

Hobbes tuvo, evidentemente, otros oponentes y críticos. En uno de los capítulos de este libro se ha hablado de los platónicos de Cambridge y en el último capítulo se ha dicho algo de Samuel Clarke. Los platónicos de Cambridge y Clarke eran racionalistas en el sentido de que creían que la razón humana es capaz de aprehender los principios eternos e inmutables de la ética y, al afirmar esto, se oponían a Hobbes. Sin embargo, Shaftesbury y Hutcheson, que también se oponían a Hobbes, no participaban de su racionalismo y recurrieron en cambio a la teoría del sentido moral. No es mi intención afirmar que no hubiera una base común entre los racionalistas y los defensores del sentido moral, ya que en los dos tipos de teoría ética se daba, por ejemplo, un elemento de intuicionismo, pero sí creo que había importantes diferencias. Para el racionalista, la mente capta principios morales eternos e inmutables, que puede utilizar como guía en su conducta, mientras que para un partidario de la teoría del sentido moral, el hombre aprehende de forma inmediata cualidades morales en ejemplos concretos más bien que principios abstractos.

Esto quiere decir que el defensor de la teoría del sentido moral está tal vez más dispuesto que un racionalista a prestar atención a la forma en que la mente del hombre ordinario trabaja cuando toma decisiones y hace juicios. En otras palabras, esperaremos encontrarle prestando una mayor atención a lo que podemos llamar psicología moral. Y en la práctica nos encontramos con que Butler gozaba especialmente de una gran agudeza psicológica. Además, en la teoría del sentido moral nos encontramos con una cierta aprensión para con el papel desempeñado por el “sentimiento” en la vida ética. La analogía hecha entre la discriminación moral y la apreciación estética ayuda a poner de relieve este hecho.

Pero si examinamos la conciencia moral ordinaria, veremos que el “sentimiento” o la inmediatez constituye solamente un elemento. Existen también, por ejemplo, el juicio moral o decisión y el imperativo autoritario. El obispo Butler trató de hacer

justicia a este aspecto de la teoría en su análisis de la conciencia. Y al hacerlo así transformó en gran medida la teoría original del sentido moral y ayudó a descubrir las diferencias entre la discriminación moral y la apreciación estética.

Hay otro aspecto digno de tener en cuenta en la teoría moral de Butler. Shaftesbury y Hutcheson habían hecho hincapié en la "excelencia moral", en la virtud como un estado del carácter, en los "afectos". El principal objeto del sentido moral era para Hutcheson, tal como hemos visto, los afectos amables o de benevolencia. Pero la conciencia y las decisiones morales se ocupan principalmente de los actos. Con Butler, sin embargo, hay una tendencia a desviar la importancia de los afectos a los actos, actos no considerados, desde luego, como meros actos externos sino informados por las motivaciones, procedentes de los seres humanos. Y cuanto más importancia se concede a los actos, menos importante es la asimilación entre estética y ética.

En las teorías éticas de Shaftesbury y Hutcheson existían varias potencialidades latentes. En primer lugar la idea de la benevolencia universal, cuando se une con la de producción de felicidad, lleva de manera natural a la teoría utilitarista, y ya hemos visto cómo se daba una anticipación del utilitarismo en un aspecto de la filosofía de Hutcheson. Este elemento ha sido ya desarrollado por otros moralistas a los que también nos hemos referido. En el aspecto psicológico, Hartley y Tucker, utilizando el principio asociacionista de Locke, trataron de demostrar la posibilidad del altruismo y la benevolencia, incluso cuando el hombre busca por naturaleza su propia satisfacción. Después, con Tucker, y más aún con Paley, nos encontramos con un utilitarismo teológico. Pero cuando Paley señaló como motivo para actuar de manera altruista la esperanza de la recompensa divina, adoptaba, desde luego, un punto de vista muy diferente al de Shaftesbury y Hutcheson.

En segundo lugar, tanto en Shaftesbury como en Hutcheson encontramos una insistencia sobre la virtud y el carácter, punto de partida para una ética basada en la idea de autoperfeccionamiento del hombre o de un desarrollo completo y armonioso de la naturaleza humana más que en el utilitarismo hedonista. Butler ayudó al desarrollo de esta idea al bosquejar la teoría de una jerarquización de principios en el hombre bajo la autoridad dominante de la conciencia. Por otra parte, la idea de Shaftesbury sobre la correspondencia entre el hombre, el microcosmos, y la totalidad de la que forma parte fue ampliada considerablemente por Hutcheson, que enlazaba esta idea con la idea de Dios. Aquí nos encontramos con consideraciones de orden metafísico y material en la elaboración de una ética idealista. Pero fue el elemento utilitarista de los pensadores a que nos hemos referido en este capítulo, el que ha tenido una más amplia influencia[562]. El empuje para el desarrollo de la ética idealista que floreció en el siglo XIX viene de otras fuentes.

Existía por tanto un considerable número de elementos divergentes y de potencialidades en las teorías morales de los filósofos mencionados en este capítulo. Pero el cuadro general que se ofrece es sobre todo el crecimiento de la filosofía moral

como tema separado de estudio, independiente en su mayor parte de la teología y guardando sus propias características y su terreno peculiar aun cuando hombres como Butler y Hutcheson intentaran, de forma muy natural y adecuada por otra parte, enlazar su teoría ética con sus creencias teológicas. Este interés por la filosofía moral se ha mantenido como rasgo característico y sumamente importante del pensamiento filosófico británico.

Capítulo 11
Berkeley I.

1. Vida.

George Berkeley nació en Kilcrene, cerca de Kilkenny (Irlanda) el 12 de marzo de 1685, de familia de origen inglés. A los once años fue enviado al Kilkenny College y en marzo de 1700 ingresó en el Trinity College, en Dublín, a la edad de quince años. Después de haber estudiado matemáticas, idiomas, lógica y filosofía obtuvo su grado B. A. (Bachelor of Arts) en 1704. En 1707 publicó su *Arithmetica* y *Miscellanea Mathematica*, y en junio de este año se convirtió en profesor invitado del Colegio. Había comenzado ya a dudar de la existencia de la materia, estimulado en su interés hacia este tema por la lectura de Locke y de Malebranche. Cumpliendo las formalidades establecidas fue ordenado diácono en 1709 y sacerdote en 1710 por la Iglesia protestante, y obtuvo varias dignidades académicas. Pero en 1724, al obtener el cargo de deán de Derry, hubo de abandonar su profesorado. Bien es verdad que no había residido ininterrumpidamente en el Colegio. Había visitado Londres, en donde había trabado conocimiento con Addison, Steele, Pope y otros hombres destacados; y había visitado también dos veces el Continente.

Poco después de su nombramiento como deán de Derry, Berkeley partió para Londres con la intención de interesar a la Corona y al Gobierno en su proyecto de fundar un Colegio en la Isla de Bermuda para la educación de los hijos de los plantadores ingleses y de los naturales indios. Consideraba, al parecer, que los jóvenes ingleses e indios vendrían desde lejanas tierras del continente americano para recibir educación general, y muy particularmente educación religiosa, para regresar, una vez recibida ésta, al Continente. Berkeley obtuvo la aprobación parlamentaria de la concesión y en 1728 puso rumbo con algunos compañeros a Newport, en Rhode Island. Al asaltarle dudas sobre la viabilidad del plan primitivo, cambió su propósito, intentando construir el proyectado Colegio en Rhode Island mejor que en Bermuda. Pero fallaron los recursos, y Berkeley volvió a Inglaterra, llegando a Londres a fines de octubre de 1731.

Después de su vuelta a Inglaterra, Berkeley permaneció en Londres, hasta que fue nombrado obispo auxiliar de Cloyne. A este período de su vida pertenece la época en que se dedicó a la propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, que consideraba

como una panacea de las dolencias humanas. Cualquiera que sea la opinión que deba merecernos este supuesto remedio en concreto, es indudable el celo de Berkeley por aliviar el sufrimiento humano.

En 1745 Berkeley rehusó el más lucrativo obispado de Clogher, y en 1752 se instaló con su esposa y demás familia en Oxford, en donde alquiló una casa en Holywell Street. Murió en paz el 14 de enero de 1753, y fue enterrado en la capilla de la iglesia de Cristo, catedral de la diócesis de Oxford.

2. Obras.

Las más importantes obras filosóficas de Berkeley fueron escritas en una época temprana de su vida, cuando era profesor del Trinity College. En 1709 apareció *An Essay towards a New Theory of Vision* (*Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*). En esta obra Berkeley trata del problema de la visión, analizando, por ejemplo, la fundamentación de los juicios de distancia, tamaño y posición. Pero aunque estaba ya convencido por esta época de la verdad del inmaterialismo, no hizo explícita en su *Ensayo* la doctrina que le hizo famoso. Esta doctrina fue formulada explícitamente en *A Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge* (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*), parte I, que fue publicado en 1710, y en *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Tres diálogos entre Hilas y Filonús*), publicado en 1713. Diversos trabajos preliminares para el *Ensayo* y para los *Principios* estaban contenidos en cuadernos dé Berkeley que fueron escritos en 1707 y 1708, y que fueron publicados por A. C. Fraser en 1871 bajo el título de *Commonplace Book of occasional Metaphysicál Thougts* y por el profesor A. A. Luce en 1944 bajo el título de *Philosophical Commentaries* (Comentarios filosóficos). En 1712 Berkeley publicó su folleto *Passive Obedience*, en el que mantenía la doctrina de la obediencia pasiva, aunque la matizaba admitiendo el derecho de rebelión en casos extremos de tiranía.

El tratado *De motu* de Berkeley, en latín, apareció en 1721, el mismo año en que publicaba *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain (Ensayo para impedir la ruina de la Gran Bretaña*), con un llamamiento a la religiosidad, a la industriosidad, a la frugalidad y al espíritu ciudadano motivado por las calamidades originadas por el “escándalo del Pacífico” Durante su estancia en América escribió *Alciphron or the Minute Philosopher* (*Alcifrón, o el filósofo menor*), que publicó en Londres en 1732. Consta de siete diálogos, y es el más largo de sus libros,

constituyendo esencialmente una obra apologética del cristianismo dirigida contra los librepensadores. En 1733 apareció la *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained* (*Teoría de la visión o lenguaje visual, que muestra la presencia y providencia inmediatas de una divinidad vindicada y explicada*) y en 1734 Berkeley publicó *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician* (*El analista o Discurso a un matemático impío*), en el que atacaba la teoría de Newton y aducía que si hay misterios en matemáticas es razonable esperarlos en religión. Un tal doctor Jurin publicó una réplica, y Berkeley replicó a su vez con *A defence of Free-thinking in Mathematics* (*Defensa del librepensamiento en matemáticas*), publicada en 1735.

En 1745 Berkeley publicó dos cartas, una dirigida a sus propios fieles, otra a los católicos de la diócesis de Cloyne. En la última, exhortaba a no participar en el movimiento jacobita. Sus ideas sobre la cuestión del banco irlandés aparecieron anónimamente en Dublín, en tres entregas en 1735, 1736 y 1737 bajo el título de *The Querist* (*El preguntón*). Berkeley se interesó considerablemente por los problemas irlandeses, y en 1749 dirigió a los clérigos católicos del país A Word to the Wise (Una palabra para el cuerdo) exhortándoles a unirse en un movimiento para promover el progreso de las condiciones económicas y sociales. En conexión con su propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, publicó en 1744 *Siris*, obra que también contenía' una cierta dosis de reflexiones filosóficas. Su última obra conocida es *Farther Thoughts on Tar-water* (*Más pensamientos sobre el agua de alquitrán*), incluida como pieza inicial en su *Miscellany*, publicada en 1752.

3. El sentido del pensamiento de Berkeley.

La filosofía de Berkeley es sorprendente en el sentido de que una formulación abreviada de la misma (por ejemplo, sólo existen Dios, los espíritus finitos y las ideas de los espíritus) la hace aparecer tan alejada de la concepción del mundo del hombre corriente que atrae inevitablemente la atención. ¿Cómo puede un filósofo de talla satisfacerse negando la existencia de la materia? En realidad, cuando Berkeley publicó los *Principios del conocimiento humano*, su obra se convirtió, no sin justificación, en blanco de críticas y de sarcasmo. A muchos les parecía que había negado lo más obvio, lo que es tan obvio que ningún hombre normal lo pondría en cuestión, asegurando que no era ni mucho menos tan obvio. Tal filosofía era una pura extravagancia. Su autor debía ser un desequilibrado mental, como algunos pensaban,

o un perseguidor de novedades paradójicas, o un humorista irlandés entregado a un ingenioso juego. Pero nadie que creyera o que afectara creer que las casas, los árboles, las mesas y las montañas son ideas de las almas o de las inteligencias podía aspirar razonablemente a que los demás hombres compartieran sus opiniones. Algunos concedían que los argumentos de Berkeley eran ingeniosos, sutiles y difíciles de rebatir. Al mismo tiempo, tales argumentos debían encerrar algún error cuando llevaban a conclusiones tan paradójicas. Otros pensaban, por el contrario, que era fácil refutar la posición de Berkeley. Su reacción ante la filosofía de éste estaba perfectamente simbolizada por la célebre refutación de Samuel Johnson. El sabio doctor dio una patada a una gran piedra, exclamando, "yo le refuto así".

Sin embargo Berkeley estaba muy lejos de considerar su filosofía como una pieza de fantasía extravagante, contraria al sentido común o siquiera discrepante con la convicción espontánea del hombre común. Por el contrario, estaba convencido de que estaba de parte del sentido común, y se contaba explícitamente a él mismo entre "el vulgo" para distinguirse de los profesores, y en su opinión, descarriados metafísicos que proponían extrañas teorías. En sus cuadernos leemos esta significativa anotación: "Rec.: Rechazar continuamente metafísicos, etc. y volver a traer a los hombres al sentido común"[563]. Es verdad que no podemos resolvernos a considerar la filosofía de Berkeley en su conjunto como ejemplo de rechazo de teorías metafísicas; pero su negación de la teoría lockiana de la existencia de una sustancia material oculta, constituía, para Berkeley, un ejemplo de este proceder. Y, desde luego, no consideraba su tesis de que los cuerpos u objetos sensibles son dependientes de la mente que los percibe como incompatible con la concepción del mundo del hombre normal. Ciertamente, éste diría que la mesa existe y está presente en la habitación independientemente de que alguien la perciba. Pero Berkeley le replicaría que él no ha querido decir que no pueda decirse que la mesa existe en cierto sentido cuando no hay nadie en la habitación que la perciba. La cuestión no consiste en si la afirmación es verdadera o falsa, sino en qué sentido es verdadera. ¿Qué quiere decir que la mesa está en la habitación cuando no hay nadie presente y percibiéndola? ¿Qué puede significar, salvo que si alguien entrara en la habitación tendría la experiencia que llamamos "ver una mesa"? ¿No es esto lo mismo que arguye el hombre normal cuando dice que la mesa está en la habitación incluso si no hay nadie que la perciba? No sugiero que el tema sea tan sencillo como parecen implicar estas apreciaciones; ni deseo comprometerme con las tesis de Berkeley. Pero deseo indicar brevemente que éste sostenía opiniones que, aunque sus contemporáneos se inclinaban a mirar como fantásticas, estaban de hecho bastante en consonancia con el sentido común.

Hemos hecho mención de la pregunta: ¿qué significa decir, refiriéndose a un cuerpo o a un objeto sensible, que existe, cuando no es realmente percibido? Berkeley no sólo era un filósofo que es capaz de escribir bien su propio lenguaje; estaba también interesado profundamente por los significados y los usos de las palabras. Ésta es, por supuesto, una de las principales razones del interés que despiertan hoy

sus escritos en los filósofos británicos, que ven en él un precursor del movimiento de análisis lingüístico. Berkeley insistió, por ejemplo, en la necesidad de un análisis minucioso del término “existencia”. Así, en sus cuadernos hace notar que muchos filósofos antiguos caen en el absurdo porque no saben qué es la existencia.

Pero “yo insisto sobre todo en el descubrimiento, significado y sentido de Existencia”[564]. En la teoría de Berkeley, *esse est percipi*, su conclusión, era resultado de un análisis riguroso de la palabra “existe” cuando decimos que las cosas sensibles existen. Además, Berkeley prestaba particular atención al significado y utilización de los términos abstractos, tal y como eran utilizados en las teorías científicas newtonianas. Y el análisis del uso de estos términos le capacitó para anticiparse a concepciones que más tarde se han hecho tópicas acerca del status de las teorías científicas. Las teorías científicas son hipótesis, y constituye un error pensar que cuando “entra en juego” una hipótesis científica debe ser necesariamente expresión del poder natural de la mente humana para penetrar la estructura última de la realidad y alcanzar la verdad definitiva. Además, términos como “gravedad”, “atracción”, etc., tienen, sin duda alguna, sus usos: pero una cosa es atribuirles un valor instrumental y otra muy diferente sostener que connotan entidades o cualidades ocultas. La utilización de palabras abstractas, por otra parte inevitable, tiende a confundir física y metafísica y a sugerirnos una idea errónea del status y función de las teorías físicas.

Pero aunque Berkeley hable de relegar las metafísicas y de volver a llamar al hombre al sentido común, era él mismo un metafísico. Por ejemplo pensaba que de su explicación acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales se deducía la existencia de Dios. No existe ninguna sustancia material (el sustrato oculto y desconocido de que hablaba Locke) que sirva de soporte a las cualidades que Berkeley denominaba “ideas”. Todo ente material puede reducirse, por tanto, a un haz de ideas. Y al propio tiempo, las ideas no pueden existir por sí mismas aparte de alguna mente. Por otra parte es obvio que existe una diferencia entre las ideas que construimos nosotros mismos, criaturas de la imaginación (por ejemplo, la idea de una sirena o de un unicornio) y los fenómenos o “ideas” que percibe un hombre en circunstancias y condiciones normales durante la vigilia. Puedo crear todo un mundo imaginativamente según mi capricho; pero lo que yo veo cuando alzo los ojos del libro y miro por la ventana no depende de mí. Por consiguiente, estas “ideas” deben hacérseme presentes por obra de una mente o espíritu, es decir, por obra de Dios. Berkeley no se expresa exactamente con estas mismas palabras; pero lo dicho basta como breve explicación de cómo según su concepción el fenomenismo lleva al teísmo. Que esto sea o no así, es otra cuestión. Pero en el pensamiento de Berkeley lo era, y eso explica que considerara que la fe en Dios era un asunto de mero sentido común. Si partimos de un punto de vista de sentido común acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales, nos veremos obligados a afirmar la existencia de Dios. Por el contrario, la creencia en la sustancia material conduce al ateísmo.

Todo lo expuesto constituye material de excepcional importancia si queremos penetrar en el espíritu de la filosofía de Berkeley. Pues para él era bastante patente que su crítica de la sustancia material servía para abrir paso a la aceptación del teísmo en general y del cristianismo en particular. Como ya hemos dicho, su filosofía era considerada por muchos de sus contemporáneos como una extravagancia fantástica. Y su decisión de sacrificar un cargo en la Iglesia protestante de Irlanda[565] para poder llevar a cabo su proyecto de Bermuda fue considerado por muchos como un síntoma de locura. Pero su filosofía inmaterialista y su proyecto de Bermuda reflejan el mismo carácter que se revelaba en su preocupación por los sufrimientos de la pobre Irlanda y en su entusiástica propaganda en favor de las virtudes del agua de alquitrán. Cualquiera que sea el valor que se atribuya a su filosofía y cualesquiera que sean los elementos que posteriores generaciones de filósofos hayan podido tomar de la misma, la opinión de Berkeley está admirablemente sintetizada en las palabras finales de los *Principios*: "Porque después de todo, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro deber, y esto es lo que yo trataba de proponer en mi obra; por lo cual la estimaré a la vez inútil e ineficaz si con lo que he dicho no he sabido alentar a mis lectores con una piadosa sensación de la presencia de Dios, y, habiendo mostrado la falsedad o vanidad de esas estériles especulaciones que constituyen la principal ocupación de los hombres instruidos, disponerles mejor a reverenciarle y a abrazar las verdades salvadoras del Evangelio, cuyo conocimiento y puesta en práctica constituyen la máxima perfección de la naturaleza humana"[566].

Berkeley era pues bastante explícito acerca de la finalidad práctica de su filosofía. El título completo de los *Principios* es *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, en el que se inquieren las principales causas de errores y dificultades en las ciencias, así como las raíces del escepticismo, el ateísmo y la irreligiosidad. Paralelamente, la finalidad de los *Tres diálogos* es, según se dice, "demostrar con la máxima claridad la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza inmaterial del alma y la providencia inmediata de una Deidad, frente a escépticos y ateos"[567]. Pero no debe inferirse de estas y otras afirmaciones parecidas de Berkeley la conclusión de que su filosofía está tan teñida de preconceptos y preocupaciones de carácter religioso y apologético que no presente ningún valor puramente filosófico. Berkeley era un filósofo serio y, se esté o no de acuerdo con los argumentos que empleó y con las conclusiones a las que llegó, es preciso reconocer que se trata de una corriente de pensamiento que merece ser detenidamente considerada, y que los problemas que suscitó tienen gran interés e importancia. Ante todo, es interesante reparar en cómo fue un empirista y al mismo tiempo un metafísíco y un fenomenista, convencido de que el fenomenismo tiene la última palabra en filosofía. Su filosofía puede, desde luego, parecer híbrida; sobre todo si la consideramos simplemente como un mojón en el camino que conduce desde Locke hasta Hume. Pero yo, por el contrario, creo que es interesante en sí misma.

4. La teoría de la visión.

Hemos mencionado ya el hecho de que Berkeley no comenzó a dar al público su filosofía inmaterialista sin haber hecho antes algunos intentos de preparar las inteligencias para recibirla, ya que, aunque estaba convencido de la exactitud de sus concepciones, era al mismo tiempo consciente de que sus teorías iban a parecer extrañas y aun extravagantes a muchos lectores. Intentó, por consiguiente, preparar el camino a los *Principios del conocimiento humano* con la publicación previa de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*.

Sin embargo, incurriríamos en un error si consideráramos que este *Ensayo* constituía tan sólo un recurso para predisponer las inteligencias a prestar una atención benévola a lo que Berkeley intentaba decir en otros escritos posteriores. Se trata de un estudio riguroso de una serie de problemas relacionados con la percepción, que encierra un gran interés, independientemente de su intención preparatoria. La construcción de los instrumentos ópticos había estimulado el desarrollo de teorías sobre la óptica. Habían aparecido ya una serie de trabajos, tales como *Disertaciones ópticas* de Barrow (1669); y con su *Ensayo*, Berkeley realizó una aportación al tema. Su finalidad, según sus propias palabras, era "mostrar el modo como percibimos por la vista la distancia, magnitud y situación de los objetos, así como la diferencia que hay entre las ideas de la vista y del tacto, y determinar si hay alguna idea común a ambos sentidos"[568].

Berkeley da por comúnmente admitido que no percibimos la distancia por sí misma. "Se deduce, por consiguiente, que es introducida en la percepción visual a través de alguna otra idea que es inmediatamente percibida en el acto de la visión"[569]. Pero Berkeley rechaza la explicación geométrica más común, a base de líneas y ángulos. Por una parte, la experiencia rechaza la noción de que computemos o apreciemos la distancia por cálculo geométrico. Por otra, las líneas y ángulos mencionados son hipótesis construidas por los matemáticos para un tratamiento geométrico de la óptica. En lugar de la explicación geométrica, Berkeley expone sugerencias. Cuando miro con ambos ojos un objeto próximo, el espacio entre mis pupilas disminuye o aumenta según el objeto se aproxima o aleja. Esta alteración que se produce en los ojos va acompañada de sensaciones. La consecuencia es que se origina una asociación entre las diferentes sensaciones y las diferentes distancias, de modo que las sensaciones vienen a actuar de "ideas" intermedias en la percepción de la distancia. Además, si un objeto se coloca primero a una cierta distancia del ojo y se aproxima a continuación, se ve más confusamente.

Yde este modo "se origina en la mente una conexión habitual entre los diferentes grados de confusión y distancia, implicando la mayor confusión la menor distancia y viceversa, respecto del objeto"[570]. Pero cuando se acerca un objeto colocado a una cierta distancia, podemos, al menos por algún tiempo, evitar que llegue a hacérsenos

confuso esforzando el ojo. Y la sensación que acompaña a este esfuerzo nos ayuda a apreciar la distancia del objeto. Cuanto mayor es el esfuerzo, más próximo está el objeto.

En cuanto a nuestra percepción de la magnitud o tamaño de los objetos sensibles, debemos distinguir en primer lugar entre dos categorías de objetos aprehendidos por la vista. Unos son propia e inmediatamente visibles; otros no caen de manera inmediata bajo el sentido de la vista, sino que son más bien objetos tangibles, y son vistos sólo mediatamente, por medio de lo que es directamente visible. Cada una de estas categorías de objetos tiene su propia magnitud o extensión distinta. Por ejemplo, cuando miro la Luna, veo directamente un disco de cierto color. La Luna, en cuanto objeto visible, es mayor cuando está situada sobre el horizonte que cuando está situada sobre el meridiano. Pero nosotros no pensamos la magnitud de la Luna, cuando la consideramos como objeto tangible, como si cambiara según hemos descrito. "La magnitud del objeto, que existe fuera de la mente, y se halla a una determinada distancia, permanece siempre invariable. Pero el objeto visible, cambiante en cuanto nos aproximamos a o nos alejamos de él, no tiene ningún tamaño fijo y determinado. Por consiguiente, siempre que hablamos de la magnitud de algo, por ejemplo, de un árbol o una casa, nos referimos a la magnitud tangible; de otro modo, nadie podría estar seguro ni hallarse libre de ambigüedad al hablar de ello"[571]. "Cada vez que decimos de un objeto que es grande o pequeño, de estas o aquellas dimensiones determinadas, sostengo que nos referimos a la extensión tangible y no a la visible, que, aunque inmediatamente percibida, no se toma en consideración"[572]. Sin embargo, la magnitud de los objetos tangibles no es directamente percibida; se aprecia a partir de la magnitud visible, según la confusión o distinción, la debilidad o la intensidad de las apariencias visibles. En realidad no hay ninguna conexión de carácter necesario entre magnitud visible y magnitud tangible. Por ejemplo, una torre y un hombre, situados a una distancia apropiada, pueden tener aproximadamente la misma magnitud visible. Pero nosotros no juzgamos por ello que tengan la misma magnitud tangible. Nuestro juicio está afectado por una serie de factores experimentales. Esto no altera el hecho, no obstante, de que, antes de haber tocado un objeto, su magnitud tangible sea sugerida por la visible, aunque la última no tenga ninguna conexión necesaria con la primera. "Del mismo modo que vemos la distancia, vemos la magnitud. Y vemos las dos de la misma manera que vemos la vergüenza o la ira en la mirada de un hombre. Tales pasiones son en sí mismas invisibles; son en todas las ocasiones advertidas por el ojo en virtud de tonos y alteraciones del semblante que son inmediatamente objetos de visión; y que las significan por la sencilla razón de que hemos observado que se presentan acompañándolas. Sin la experiencia, el rubor no sería tomado más como signo de vergüenza que de alegría"[573].

Las ideas de Berkeley acerca de la percepción visual no eran enteramente originales. Pero utilizaba las ideas que había tomado en la construcción de una teoría

cuidadosamente elaborada, que, aparte de concretos puntos valiosos, tenía el gran mérito de ser el producto de una reflexión, con apoyo de ejemplos particulares, sobre el modo en que llevamos realmente a cabo la percepción de distancia, magnitud y situación. Berkeley no tenía, por supuesto, ningún deseo de poner en cuestión la utilidad de una teoría matemática de la óptica, pero era para él claro que en la percepción visual ordinaria no apreciamos la distancia y el tamaño en base a cálculos matemáticos. Podemos, ciertamente, emplear las matemáticas para determinar distancias; pero este proceso presupone, obviamente, la percepción visual ordinaria de la que trata Berkeley.

No creo necesario entrar en un análisis detallado de la teoría berkeleyana de la percepción. Únicamente nos referiremos a la distinción que establece entre vista y tacto, así como entre sus respectivos objetos. Hemos visto ya cómo distinguía entre objetos que son, para hablar con propiedad, objetos de vista o visión y objetos que son de un modo tan sólo mediato objetos de percepción visual. La magnitud visible o extensión es diferente de la extensión tangible. Pero podemos ir más lejos y decir que "no hay ninguna idea común a ambos sentidos"[574]. Este extremo es fácil de demostrar. Los objetos inmediatos de la vista son luces y colores y no hay ningún otro objeto inmediato de la misma; pero las luces y colores no pueden ser percibidos por el tacto. De aquí que no haya objetos inmediatos comunes a ambos sentidos. Puede quizá parecer que Berkeley entra en contradicción consigo mismo cuando afirma que los últimos objetos inmediatos de la vista son luces y colores, mientras que habla al mismo tiempo de extensión visible. Pero lo que vemos son trozos de color, en cuanto colores extensos. Y la extensión visible, visible como trozos de color, es—insiste Berkeley— completamente diferente de la extensión tangible.

Puede decirse que afirmar la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto es afirmar una perogrullada. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que percibe los colores por medio de la vista y no del tacto. Decimos, verbigracia, que una cosa se ve verde, y no que se toca verde. Todos nosotros somos tan conscientes de que las luces y colores son los objetos propios de la vista como de que los sonidos lo son del oído y no del gusto. Pero al insistir sobre la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto, Berkeley abriga un designio ulterior. Desea sostener que los objetos visuales, las "ideas de la vista" son símbolos o signos que nos sugieren ideas tangibles. No hay ninguna necesaria conexión entre estas dos categorías pero "estos signos son constantes y universales (y) su conexión con las ideas tangibles nos viene dada con nuestro ingreso en el mundo"[575]. "Por todo esto, pienso que podemos deducir que los objetos propios de la visión forman un lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el que se nos instruye acerca de cómo ordenar nuestras acciones para alcanzar aquellas cosas que son necesarias para la preservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como acerca de cómo evitar cualquier cosa que pueda ser dañina o destructiva para ellos... Y el modo en que significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia es el mismo que el de los lenguajes y signos

convencionales entre los hombres, que no sugieren las cosas significadas por ningún género de semejanza o identidad de naturaleza, sino únicamente por una conexión habitual que la experiencia nos ha hecho observar entre ellos”[576].

Las palabras “significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia” deben subrayarse. Implican que los objetos de la vista o de la visión no están a distancia. Es decir, que están, en algún sentido, dentro de la mente y no “ahí fuera”. Berkeley ya implicaba esto cuando hacía notar que “la magnitud del objeto que existe fuera de la mente y está a una determinada distancia permanece invariable siempre”[577] y contraponiendo este objeto externo y tangible al objeto visible. Los objetos de la vista están en cierto modo dentro de la mente, y actúan como signos y símbolos de objetos exteriores a la mente, objetos tangibles.

Esta distinción entre objetos visibles y tangibles no es compatible con la tesis, más adelante mantenida en los *Principios*, según la cual todos los objetos sensibles son “ideas” que existen en cierto modo dentro de la mente. Pero esto no quiere decir que Berkeley cambiara de opinión en el intervalo de tiempo que va desde que escribió el *Ensayo* hasta que escribió los *Principios*. Más bien debe interpretarse en el sentido de que su propósito al escribir el Ensayo era tan sólo dar una versión parcial de su teoría general. Habla, por consiguiente, como si los objetos visibles estuvieran en la mente y los objetos tangibles fueran exteriores a la misma. Sin embargo, en los *Principios* considera todo género de objetos sensibles como interiores en cierto sentido a la mente, y ya no son sólo los objetos de la vista los que se miran como un lenguaje determinado por Dios. Con otras palabras: en el Ensayo en el que se ocupa ante todo de una serie de problemas concretos relacionados con la percepción, introduce al lector a una parte tan sólo de su teoría general, y de un modo por otra parte incidental, mientras que en, los Principios entra de lleno en la teoría general. Cabe añadir que incluso en el marco de la teoría general de Berkeley pueden plantearse problemas relacionados con nuestra percepción de la distancia, de la magnitud y de la situación; pero la distancia y la situación sólo pueden ser relativas y no absolutas, desde el momento que no existen entes materiales independientes de la mente.

Capítulo 12
Berkeley II

1. Las palabras y sus significados.

En el capítulo anterior llamé la atención sobre la preocupación de Berkeley por el lenguaje y los significados de las palabras. En los Comentarios filosóficos, es decir, en sus cuadernos, subraya que las matemáticas tienen sobre la metafísica y la ética la ventaja de que las definiciones matemáticas definen palabras no conocidas de antemano por el lector, lo que motiva que su significado no esté controvertido, mientras que los términos definidos en metafísica y ética son conocidos por la mayoría, lo que ocasiona que cualquier intento de definirlos tenga que vencer ideas preconcebidas y prejuicios acerca de sus significados[578]. Además, en muchos casos, podemos comprender lo que significa un término utilizado en filosofía y ser todavía incapaces de dar una explicación clara de su significado o definirlo. "Puedo comprender clara y enteramente lo que es mi propia alma, la extensión, etc., y no ser capaz de definirlos"[579]. Y Berkeley atribuye la dificultad para definir y hablar con claridad acerca de los entes a la "insuficiencia del lenguaje" en no menor medida que a la confusión de la inteligencia[580].

Por lo tanto, el análisis lingüístico reviste gran importancia para la filosofía. "Nos encontramos con frecuencia sumidos en la perplejidad al intentar obtener los significados claros y precisos de las palabras que usamos comúnmente"[581]. No son los términos como "sustancia" o "ente" los que han dado lugar a errores, sino sobre todo "la falta de reflexión acerca de su significado. Pretendo conservar las palabras y sólo deseo que los hombres piensen antes de hablar y establezcan con precisión el significado de las palabras que utilizan"[582]. "Lo primero que intento hacer consiste tan sólo en remover la niebla, el velo de las palabras, que origina la ignorancia y la confusión, que ha sido la ruina de escolásticos y matemáticos, de abogados y de profetas de todo género"[583]. Algunas palabras no tienen ningún significado, o lo que es lo mismo, su pretendido significado se desvanece cuando se analizan; entonces se ve que no se refieren a nada. "Locke nos ha mostrado cómo puede haber discursos coherentes, metódicos, ricos en palabras que, con todo, no quieren decir absolutamente nada"[584]. Un apunte ejemplifica lo que Berkeley quiere decir, apunte

que expresa una idea que se le ocurrió, aunque no la desarrollara y desechara en realidad el punto de vista a que responde. “Dices que la mente no son las percepciones sino este ente que percibe. Yo te respondo que tú has sido engañado por las palabras ‘este’ y ‘ente’; se trata de palabras vagas, vacías de significación”[585]. Por tanto, necesitamos del análisis para precisar los significados cuando no están claros y revelar el sin-sentido de los términos no-significantes.

Berkeley aplicó este principio a la doctrina de Locke sobre la sustancia material. Puede decirse que su crítica a la teoría de Locke adoptó la forma de un análisis de las proposiciones referentes a los objetos materiales. Sostenía que el análisis del significado de las proposiciones con términos que designen objetos sensibles rechaza la concepción según la cual existiría una sustancia material en el sentido que le atribuía Locke, es decir, un sustrato oculto e incognoscible. Los entes son solamente lo que percibimos que son, y en modo alguno percibimos ninguna sustancia lockiana o sustrato. Las proposiciones referentes a los entes sensibles pueden ser analizadas como proposiciones sobre fenómenos o traducidas a afirmaciones sobre fenómenos. Podemos hablar de sustancias si nos referimos simplemente a los entes tal como los percibimos, pero el término “sustancia material” no significa nada distinto de ellos y del fenómeno subyacente.

El problema se complica, desde luego, cuando entra en juego la doctrina de Berkeley según la cual los entes sensibles son “ideas”. Pero podemos por el momento dejar a un lado esta doctrina. Y si atendemos a su argumentación desde este único punto de vista, podemos decir que para Berkeley aquellos que creen en la sustancia material han sido movidos a engaño por las palabras. Dado que predicamos determinadas cualidades de una rosa, por ejemplo, filósofos como Locke se han inclinado a pensar que debe haber alguna sustancia oculta que sirva de soporte a las cualidades percibidas. Pero Berkeley arguye, como veremos más adelante, que la palabra “soporte” carece de significado claro alguno en este contexto. No intenta negar que haya sustancias en algún sentido del término, sino solamente que las haya filosóficamente hablando. “No rechazo las sustancias, ni debo ser acusado de expulsar la sustancia fuera del mundo de la razón. Sólo rechazo el sentido filosófico (que en realidad es un sin-sentido) del término ‘sustancia’”[586].

Por otra parte, como veremos en el próximo capítulo, Berkeley insistía en la necesidad de un análisis lúcido de la palabra “existencia”. Cuando afirma, refiriéndose a los entes sensibles, que su existencia consiste en ser percibidos (*esse est percipi*) no intenta decir que es falso que existan; su intención es precisar el significado de la afirmación según la cual los entes sensibles existen. “No debe decirse que yo rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión”[587].

Estas notas acerca del lenguaje encuentran eco, desde luego, en los *Principios del conocimiento humano*; los *Comentarios filosóficos* contenían material preparatorio para aquéllos, lo mismo que el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*. En su

introducción a los *Principios* Berkeley subraya que para preparar la mente del lector para la comprensión de su doctrina acerca de los primeros principios del conocimiento, es conveniente decir primero algo “acerca de la naturaleza y del abuso del lenguaje”[588]. Y hace algunas observaciones de gran interés acerca de la función del lenguaje. Se suele dar por supuesto que la principal y en realidad única función del lenguaje —dice— es la comunicación de las ideas que se hallan significadas por las palabras. Pero esto no es en modo alguno verdad. “Existen otros fines, tales como la manifestación de una pasión, el impulsar a, o disuadir a alguien de una acción, el poner la mente en una disposición determinada, a los que el primero (es decir, la comunicación de las ideas) está en multitud de casos simplemente subordinado, y en los que desaparece por completo, cuando los otros fines pueden obtenerse sin éste, casos ambos que estimo son bastante frecuentes en el uso habitual del lenguaje”[589]. Berkeley llama en este pasaje la atención sobre los usos emotivos del lenguaje. Piensa que es necesario distinguir entre las varias funciones o fines del lenguaje y de las categorías especiales de palabras y distinguir asimismo entre las controversias que son puramente verbales y las que no lo son, si se quiere evitar “ser manejado por las palabras”[590]. Se trata, obviamente, de un consejo excelente.

2. Ideas generales abstractas.

En el marco de estas notas generales acerca del lenguaje, Berkeley se ocupa de las ideas generales abstractas. Asevera que no hay tales ideas, aunque esté dispuesto a admitir las ideas generales en algún sentido. “Hay que advertir que no niego en absoluto que haya ideas generales, sino sólo que haya ideas generales abstractas”[591]. Su aseveración merece que nos detengamos en ella.

En primer lugar en la frase “no hay ideas generales abstractas” Berkeley carga el acento en la palabra “abstractas”. Su intención primaria es refutar la teoría lockiana de las ideas abstractas. Menciona también a los escolásticos; pero es a Locke a quien cita. Además interpreta a Locke en el sentido de que nosotros formamos imágenes generales abstractas, y desde este punto de vista, le resulta fácil refutarle. “La idea de hombre que construyo debe ser de un hombre blanco o negro, firme o encorvado, alto, bajo o de mediana estatura. Yo no puedo, por más que me esfuerce de todas las maneras posibles, concebir la idea abstracta a que me refiero”[592]. Es decir, no puedo construir una imagen de hombre que omita o incluya a la vez todas las características

singulares de los hombres reales individuales. Del mismo modo “no hay nada más fácil para cada uno que escudriñar un poco en sus propios pensamientos y buscar a ver si tiene o puede llegar a tener una idea que corresponda a la descripción dada de la idea general de un triángulo que no es oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que es todas y ninguna de estas cosas a la vez’’[593]. No puedo tener una idea (es decir, una imagen) de triángulo que incluya todas las características de los diferentes tipos de triángulo y que al mismo tiempo no pueda ser clasificada como la imagen de un tipo particular de triángulo.

Este último ejemplo está directamente tomado de Locke, que habla de la formación de la idea general de triángulo que “no debe ser ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; sino todas y ninguna de estas cosas a la vez”[594]. Pero las tesis de Locke sobre la abstracción y sus resultados no son siempre coherentes. En otro lugar dice que “las ideas se convierten en ideas generales mediante su separación de circunstancias de tiempo, lugar y de otras ideas que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por esta vía abstractiva se hacen capaces de representar a más de un individuo...”[595]. Y afirma que en la idea general de hombre las características de los hombres individuales como individuos están ausentes, conservándose únicamente aquellas notas que todos los hombres poseeen en común. Además, aunque en la teoría de Locke se halla implícito que las ideas generales abstractas son imágenes, no siempre funciona este supuesto. Pero Berkeley, que se refiere invariablemente a ideas de objetos que se presentan a la percepción sensorial, persiste en interpretar a Locke como si éste se refiriera a imágenes generales abstractas, y de este modo puede mostrar fácilmente que no hay tales entes. En verdad, parece suponer que las imágenes compuestas son más claras de lo que son en realidad; pero esto no altera el hecho de que no pueda haber, por ejemplo, una imagen general abstracta de triángulo que cumpla todas las condiciones mencionadas, ni, para tomar otro ejemplo que da Berkeley, que no podamos tener una idea (imagen) de movimiento sin un cuerpo móvil y una determinada dirección o velocidad[596]. Pero si consideramos esta parte de la teoría berkeleyana que constituye una exégesis de Locke, no podemos menos de constatar que era decididamente infiel a éste, aunque algunos admiradores del buen obispo hayan intentado liberarle de este cargo.

Como hemos visto, Berkeley acude a la introspección. Y mirando el interior de su mente en busca de las ideas generales abstractas ve solamente imágenes y pasa a identificar la imagen con la idea. Y como incluso la imagen compuesta es una imagen particular, aunque haya sido construida para representar una serie de entes particulares, niega la existencia de ideas generales abstractas. Esto puede ser cierto en gran medida; pero Berkeley no admite que tengamos ideas universales, si con esto quiere decirse que podemos tener ideas con un contenido positivo universal de las cualidades sensoriales que no pueden darse aisladas en la percepción (como el movimiento sin un cuerpo que se mueve) o de cualidades generales puramente

sensoriales como el color. A la acusación de confundir las imágenes con las ideas, podía replicar desafiando a sus críticos a demostrar que hay algún tipo de ideas generales abstractas. No hay que olvidar que en el sistema filosófico de Berkeley las "esencias" quedan fuera de juego.

¿Qué quiere decir, por lo tanto, Berkeley cuando afirma que, aunque niega las ideas generales abstractas, no intenta negar las ideas generales de un modo total? Su tesis es que "una idea, que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando es construida para representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie"[597]. Así, pues, la unirvesalidad no consiste "en la absoluta, positiva naturaleza o concepción de algo, sino en la relación que mantiene con los particulares significados o representados por él"[598]. Puede atenderse a uno u otro aspecto de una cosa; y si es esto lo que entendemos por abstracción, ésta es posible sin ningún género de dudas. "Puede concederse que un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las cualidades particulares de los ángulos, o a las relaciones entre los lados del mismo... podemos considerar a Pedro sucesivamente como hombre o como animal..."[599]. Si considero a Pedro teniendo en cuenta únicamente las características que tiene en común con los animales, abstrayendo o prescindiendo de las características que posee en común con otros hombres que le diferencian de los animales, mi idea de Pedro puede representar o significar a todos los animales. En este sentido se convierte en una idea general; pero la universalidad le pertenece únicamente en cuanto a su función representativa o significativa. Considerada en sí misma, teniendo en cuenta su contenido positivo propio, se trata de una idea particular.

Si no hay ideas generales abstractas, es obvio que el razonamiento se realiza sobre ideas particulares. El geómetra construye un triángulo particular para significar o representar a todos los triángulos, atendiendo más bien a su triangularidad que a sus características particulares. Y en este caso, las propiedades demostradas en este triángulo particular valen para todos los triángulos. Pero el geómetra no demuestra propiedades de la idea general abstracta de la triangularidad, ya que no existe tal cosa. Su razonamiento versa sobre ideas particulares y la extensión que alcanzan es posible gracias a la capacidad que tenemos de hacer universal una idea particular, no por su contenido positivo, sino por su función representativa.

Berkeley no niega, sin embargo, que existen términos generales. Pero rechaza la opinión de Locke de que los términos generales denotan, como dice, ideas generales, si con ello quiere decirse que estas ideas poseen un contenido universal positivo. Un nombre propio, William, por ejemplo, significa un ente particular, en tanto que una palabra general significa indistintamente una pluralidad de entes de la misma especie. Su universalidad radica en su uso o función. Si comprendemos esto, nos libraremos de la necesidad de dar caza a las misteriosas entidades designadas por estos términos generales. Podemos pronunciar la frase "sustancia material", pero estos términos no denotan ninguna idea general abstracta, y si suponemos que, dado que podemos

construir el término, corresponde al mismo una entidad aparte de los objetos de la percepción, habremos sido inducidos a error por las palabras. El nominalismo de Berkeley cobra así importancia en el marco de la crítica de la teoría lockiana de la sustancia material. “Materia” no es un nombre en el mismo sentido que “William”, aunque algunos filósofos parezcan haberlo creído así por error.

3. El esse de las cosas sensibles es percipi.

Ya en el comienzo de los *Principios*, Berkeley habla de los objetos sensoriales del conocimiento como de “ideas”. Pero quizá sea mejor no ocuparnos por el momento de este problema complejo y entrar antes en el análisis de la teoría según la cual los objetos sensibles no tienen ninguna existencia absoluta por sí mismos, aparte de su ser percibidos, teoría que no implica necesariamente hablar de tales objetos como de “ideas”.

Según Berkeley, toda persona puede darse cuenta de que los entes sensibles no existen ni pueden existir con independencia del ser percibidos, si atiende al significado de la palabra “existe” cuando se aplica a dichos entes. “La mesa sobre la que escribo digo que existe, esto es, que la veo y la toco; y si yo saliera de mi gabinete, yo diría que existe significando con eso que si estuviera en el mismo podría percibirla, o bien que alguna otra mente la percibe de hecho”[600]. Así pues, Berkeley desafía al lector a que encuentreun significado para la proposición “la mesa existe” que no equivalga a “la mesa es percibida o perceptible”. Es absolutamente cierto que puede decirse, como diría cualquiera, que la mesa existe cuando no hay nadie en la habitación. Pero ¿qué quiere esto decir, —pregunta Berkeley— sino que si yo entrara en la habitación percibiría la mesa, o que si otra persona lo hiciera, la percibiría o podría percibirla? Incluso cuando intento imaginar la mesa existiendo fuera de toda percepción, imagino necesariamente que yo mismo o algún otro la percibe, es decir, introduzco subrepticiamente un sujeto perceptor, aunque sea inconscientemente. Por tanto, Berkeley afirma que “la existencia absoluta de entes no pensantes sin relación alguna con el ser percibidos, es perfectamente ininteligible. Su esse es percipi, y no es posible que puedan tener existencia alguna fuera de las mentes o de los entes espirituales que los perciben”[601].

La tesis de Berkeley por consiguiente, es que decir de un ente u objeto sensible que existe equivale a afirmar que es percibido o perceptible; en su opinión esta proposición no puede significar ninguna otra cosa. Su análisis por otra parte —

mantiene— no afecta a la realidad de las cosas. “Existencia es percipi o percipere. Los caballos están en la cuadra, los libros siguen en el gabinete como antes”[602]. Con otras palabras, no es falso decir que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí; el análisis de Berkeley afecta sólo al significado de esta aseveración. La frase que citamos a continuación ha sido ya citada con anterioridad, pero es interesante volver a traerla a colación: “No debe afirmarse que rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión”[603]. Por otra parte Berkeley considera que su análisis de las proposiciones de existencia sobre los entes sensibles está de acuerdo con el punto de vista del hombre común cuya mente no ha sido seducida por las abstracciones metafísicas.

Podría objetarse que aunque el hombre común estaría ciertamente de acuerdo con la afirmación de que decir que el caballo está en la cuadra equivale a decir que si alguien entra en él tendrá o podrá tener la experiencia que llamamos ver un caballo, no estaría conforme con la aseveración de que la existencia del caballo es ser percibido. Porque cuando admite que decir que el caballo está en la cuadra “significa” que si alguien entra en el mismo percibirá o podrá percibir un caballo, en realidad quiere decir sólo que lo segundo es consecuencia de lo primero. Si el caballo está en la cuadra, cualquier persona de vista normal puede percibirlo, dadas las demás condiciones que requiere la percepción. Pero no quiere decir que la existencia del caballo consista en ser percibido. La posición de Berkeley, sin embargo, se aproxima bastante a la de algunos de los modernos neopositivistas que afirman que el significado de una proposición empírica se identifica con el modo de verificación de la misma. Entrar en la cuadra y percibir el caballo es un modo de verificar la proposición de que hay un caballo en la cuadra. Y cuando Berkeley sostiene que dicha proposición puede únicamente significar que si un sujeto perceptor entra en la cuadra tendrá o podrá tener ciertas experiencias sensibles, parece otro modo de decir que el significado de la proposición que afirma que hay un caballo en la cuadra se identifica con el modo de verificación de la misma. Pero esto no constituiría una exposición fiel de su teoría, ya que omitiría no sólo toda mención de su tesis de que los objetos sensibles son ideas, sino también su consecuente introducción de Dios como un perceptor universal y omnipresente. Ahora bien, en cuanto al aspecto lingüístico de su doctrina parece existir cierta semejanza entre su posición y la de algunos neopositivistas modernos. Y la posición de Berkeley puede ser objeto de ciertas críticas que alcanzan también las opiniones de dichos neo- positivistas[604].

Antes de pasar a otra cuestión, dirigiré la atención a otros dos puntos relacionados con ésta. En primer lugar, cuando Berkeley dice *esse est percipi* se refiere sólo a los entes u objetos sensibles. En segundo lugar, la fórmula completa es *esse est aut percipi aut percipere*, la existencia es ser percibido o percibir. Aparte de los entes sensibles, cuya existencia consiste en ser percibidos, hay mentes o sujetos de la percepción, que son activos y cuya existencia consiste más bien en percibir que en ser percibidos.

4. Las cosas sensibles son ideas.

Ya en los *Comentarios filosóficos* encontramos una formulación de la teoría de Berkeley de que los entes sensibles son ideas o colecciones de ideas y de la conclusión que extrae de ello, a saber que no pueden existir independientemente de las mentes. “Todas las palabras significantes significan ideas. Todo conocimiento (versa) sobre nuestras ideas. Todas las ideas vienen del interior o del exterior”[605]. En el primer caso, las ideas reciben el nombre de sensaciones, y en el segundo, de pensamientos. Percibir es tener una idea. Cuando percibimos colores, por ejemplo, estamos percibiendo ideas.

Y como esas ideas nos vienen de fuera, son sensaciones. Pero “no puede haber ninguna sensación en un ente no dotado de sensación”[606]. Por consiguiente, las ideas que son los colores no pueden estar radicadas en la sustancia material, que es un sustrato inerte. De aquí se deduce el carácter innecesario del postulado de la sustancia. “Nada semejante a una idea puede ser un ente imperceptivo”[607]. Ser percibido implica la dependencia de un perceptor. Y existir significa o percibir o ser percibido. “Nada existe con propiedad salvo las personas, es decir, los entes conscientes; todos los otros entes no son tanto existencia como modos de existencia de las personas”[608]. Por lo tanto, mostrar que los entes sensibles son ideas constituye una de las principales maneras, si no la principal, de mostrar que la existencia de estos entes consiste en ser percibidos y de refutar la teoría de Locke sobre la sustancia material.

En los *Principios*, Berkeley habla de los entes sensibles como de colecciones o combinaciones de “sensaciones o ideas” y extrae la conclusión de que “no pueden existir salvo si una mente los percibe”[609]. Pero aunque afirma que es evidente que los objetos del conocimiento son ideas[610] se da cuenta de que esta tesis no es concorde con la opinión común. Por eso hace notar que “es verdad que prevalece extrañamente entre los hombres la opinión de que las casas, las montañas, los ríos y en resumen todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento”[611]. Pero esta opinión que, sorprendentemente, prevalece, encierra una contradicción manifiesta. “Porque ¿qué son los objetos antes mencionados sino las cosas que percibimos mediante nuestros sentidos, y qué percibimos salvo nuestras propias ideas y sensaciones? ¿Y no es inconcebible que cualquiera de éstas o sus combinaciones puedan existir sin ser percibidas?”[612] La noción de que estos entes puedan existir por sí mismos, independientemente de la percepción “depende en el fondo de la doctrina de las *ideas abstractas*”. Porque ¿puede haber mayor esfuerzo de abstracción que distinguir la existencia de los objetos sensibles de su ser percibidos, concibiendo que existan percibidos?[613]

Desde luego, si los entes sensibles son ideas en el sentido ordinario del término,

es evidente que no pueden existir aparte de alguna mente. Pero ¿por qué se justifica que las llamemos ideas?

La línea de argumentación de Berkeley es la siguiente. Algunos distinguen entre cualidades secundarias, como el color, sonido y sabor y cualidades primarias como extensión y forma. Admiten que las primeras, cuando son percibidas, no son semejanzas de algo que exista fuera de la mente. Admiten, en otras palabras, su carácter subjetivo, el hecho de que son ideas "Pero mantienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son patrones o imágenes de cosas que existen sin la mente, en una sustancia no-pensante a la que llaman materia. Por consiguiente entienden por materia una sustancia inerte, privada de sensación en la que subsisten realmente, extensión, forma y movimiento"[614]. Pero esta distinción no es válida. Es imposible concebir cualidades primarias enteramente separadas de las secundarias. "La extensión, la forma, el movimiento, abstraídas de las demás cualidades, son inconcebibles"[615]. Además, si, como pensaba Locke, la relatividad de las cualidades secundarias proporciona un argumento de peso en favor de su existencia en nuestro espíritu, lo mismo vale si nos referimos a las cualidades primarias. La forma o figura, por ejemplo, depende de la posición del perceptor mientras que el movimiento es lento, o rápido, términos que son relativos. La extensión en general y el movimiento en general son términos sin significado, dependiendo "de esta extraña teoría de las ideas abstractas"[616]. En resumen, las cualidades primarias no son más independientes de la percepción que las secundarias. Ambas son igualmente ideas. Y si son ideas, no pueden existir o radicar en un sustrato o sustancia no-pensante. Podemos, por tanto, rechazar la sustancia material de que hablaba Locke; y los objetos sensibles se convierten en haces o colecciones de ideas.

Locke, como ya hemos dicho, no mantuvo en realidad que las cualidades secundarias fuesen subjetivas, ya que en su terminología, las cualidades secundarias eran capacidades existentes en las cosas, que producen en nosotros ciertas ideas; y estas capacidades eran objetivas, es decir, independientes de su existencia en nuestro espíritu. Sin embargo, si nos referimos a las cualidades en cuanto percibidas, p. ej., los colores, podemos decir que para Locke eran algo subjetivo, ideas en la mente. Y éste es el punto del que Berkeley arranca en el argumento que hemos expuesto líneas atrás. Pero la validez del argumento es, sin duda, problemática. Parece que Berkeley piensa que la "relatividad" de las cualidades muestra que éstas existen en la mente. No existen cualidades en general por encima o fuera de las cualidades particulares percibidas. Y cada cualidad particular percibida es percibida por y relativa a un sujeto determinado. Pero no es evidente que porque la hierba me parezca en este momento verde, y no amarilla o dorada, las cualidades de verde o de amarillo sean ideas en el sentido de que estén en mi espíritu. Ni es tampoco evidente que porque una cosa determinada me parezca grande en unas circunstancias y pequeña en otras, de una forma en una y de otra en otras, la extensión y la forma sean ideas. Por supuesto que si aceptamos que la objetividad de las cualidades presupone que las cosas deben

siempre aparecer del mismo modo a todas las personas o a una persona en todos los momentos y circunstancias, al no ocurrir así, estas cualidades no son objetivas. Pero no parece que haya nada que nos fuerce a esta aceptación.

5. Sustancia material es una expresión sin significado.

Sin embargo, si aceptamos que los entes sensibles son ideas, es evidente que la teoría de Locke de la existencia de un sustrato material se hace innecesaria. Pero aún podríamos ir más lejos y decir con Berkeley que esta hipótesis no es sólo innecesaria sino ininteligible. Si analizamos el significado del término vemos que consiste en "la idea de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes. La idea general de ser se me muestra como más abstracta e incomprensible que las demás, y en cuanto a su ser soporte de accidentes no puede, como acabamos de observar, ser comprendido en la acepción común de estos términos; debe, por consiguiente, tomarse en algún otro sentido, que no se acierta a explicar"[617]. La expresión "soporte de accidentes" no puede ser tomada en sentido ordinario, como por ejemplo, cuando se dice "que los pilares soportan un edificio". Pues se supone que la sustancia material es anterior lógicamente a la extensión, que es un accidente, y la soporta. "¿En qué sentido ha de tomarse entonces?"[618]. En opinión de Berkeley la expresión carece de un significado definido.

La misma tesis es más ampliamente desarrollada en el primer *Diálogo*. Hilas es forzado a reconocer que la distinción entre sensación y objeto, entre una acción del espíritu y su objeto es insostenible cuando nos referimos a la percepción. Las cosas sensibles pueden reducirse a sensaciones; y es inconcebible que las sensaciones puedan existir en una sustancia imperceptiva. "Pero por otra parte, cuando reflexiono sobre las cosas sensibles desde un punto de vista distinto, considerándolas como modos y cualidades, encuentro necesario suponer un *substratum* material sin el que no podrían concebirse como existentes". [619] Entonces Filonús reta a Hilas a explicar que entiende por sustrato material. Si significa que es algo que subyace a las cualidades sensibles o accidentes, ha de subyacer también a la extensión y por tanto él mismo ha de ser extenso. Y entonces nos vemos envueltos en una cadena sin fin. Además las consecuencias lógicas son las mismas si sustituimos la idea de sustentar o soportar por la idea de un sustrato.

Hilas protesta de que se le interprete al pie de la letra. Pero Filonús replica : "Yo

no intento imponer ningún sentido a tus palabras. Estás en libertad de explicarlas como gustes. Sólo te ruego que me hagas entender algo con ellas... Te suplico que me hagas conocer cualquier sentido, literal o no, que haya en ellas”[620]. Finalmente, Hilas se ve forzado a admitir que no puede asignar ningún significado definido a expresiones como “soporte de accidentes” y “sustrato material”[621]. La conclusión de la discusión es que la afirmación de que las cosas materiales existen absolutamente, independientemente del espíritu, carece de sentido. “La existencia absoluta de entes no-pensantes son dos términos que carecen de sentido, o que incluyen una contradicción. Esto es lo que yo repito y trato de inculcar, y lo que someto a la atenta reflexión del lector”[622].

6. La realidad de los entes sensibles.

Berkeley se preocupa de explicar que la afirmación de que las cosas sensibles son ideas no implica que no posean ninguna realidad. “Dices que de este modo todo no es sino idea, mero fantasma. Yo respondo que las cosas son tan reales como antes. Espero que llamar ‘idea’ a un ente no lo haga menos real. Yo quizá me hubiera atenido al término ‘ente’ y no hubiera mencionado la palabra ‘idea’ si no hubiera una razón, que creo que es bastante importante, y que daré en el segundo libro”[623]. Además, “según mis principios hay una realidad, hay cosas, hay una *rerum natura*”[624]. En los *Principios*, Berkeley hace frente a la objeción de que en su teoría “Todo lo que hay de real y sustancial en la Naturaleza es desterrado del mundo; y en su lugar se implanta un quimérico esquema de ideas... ¿Qué es el sol, la luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, montañas, ríos, árboles, piedras? ¿Y, más aún, de nuestros propios cuerpos? Así pues, ¿todas estas cosas son meras quimeras e ilusiones de la fantasía?”[625], respondiendo que “los principios sentados no nos privan de ninguna cosa de las que hay en la Naturaleza. Lo que vemos, sentimos, oímos o concebimos o comprendemos de cualquier modo, sigue siendo tan seguro como antes, y tan real como siempre. Hay una *rerum natura* y la distinción entre realidades y quimeras sigue plenamente vigente”[626].

No obstante, si las cosas sensibles son ideas, se deduce que nosotros comemos y bebemos ideas y nos vestimos con ellas. Y este modo de hablar suena “muy raro”. Desde luego, replica Berkeley, pero simplemente por la razón de que en lenguaje corriente el término “idea” no se utiliza normalmente para las cosas que vemos y

tocamos. La condición principal es que comprendamos en qué sentido se usa la palabra en el contexto presente. "Yo no discuto la propiedad, sino la veracidad de la expresión. Por consiguiente, si se está de acuerdo conmigo en que comemos, bebemos y nos vestimos con los objetos inmediatos de la sensación que no pueden existir sin ser percibidos o fuera de la mente, admitiré que es más propio o conforme con la costumbre llamarlos cosas que ideas"[627].

¿Cuál es entonces la justificación para emplear el término idea en un sentido que se admite no está de acuerdo con el uso común del mismo? "Lo hago por dos razones; la primera, porque se supone que el término cosa, en oposición al de idea, denota algo que existe fuera de la mente; en segundo lugar, porque cosa tiene un sentido más amplio que idea, ya que incluye los espíritus o entes dotados de pensamiento además de las ideas. Por consiguiente, puesto que los objetos de sensación existen sólo en la mente y son no-pensantes e inactivos, decidí designarlos con la palabra idea, que implica tales propiedades"[628].

Por tanto, puesto que Berkeley emplea el término "ideas" para referirse a los objetos inmediatos de sensación, y puesto que no niega la existencia de objetos de percepción sensorial, puede sostener que su teoría de las ideas no afecta a la realidad del mundo sensible. Todo esto deja fuera de juego la teoría de la sustancia material lockiana, que no es un objeto de sensación y que escapa al entendimiento del sentido común. "No refuto la existencia de ningún ente que yo pueda aprehender, por los sentidos o por la reflexión. No tengo ninguna duda de que las cosas que veo con mis propios ojos y toco con mis propias manos existen, y de que existen realmente. Lo único que niego es eso que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea. Y al hacerlo no hago ningún daño al resto de los hombres, que, me atrevo a decir que nunca han entendido que sea eso. El ateo realmente necesita el color de un nombre vacío para apoyar su impiedad; y quizá los filósofos adviertan que han perdido un gran margen de superficialidad y discusión"[629].

Se puede argüir que hay una cierta confusión o inconsistencia en el empleo que hace Berkeley del término "idea". En primer lugar, declara que utiliza el término simplemente para designar lo que percibimos, los objetos sensibles. Y aunque este uso del término pueda ser poco frecuente, no afecta a la realidad de los objetos de percepción sensible. Esto sugiere al lector el pensamiento de que el término tiene para Berkeley un valor puramente técnico. Llamar a los entes sensibles ideas en un sentido puramente técnico no las reduce a ideas en un sentido ordinario. Al mismo tiempo, Berkeley habla, como hemos visto, de "sensaciones o ideas" como si ambos términos fueran sinónimos, lo que dejando aparte la impropiedad general que encierra equiparar ideas y sensaciones, sugiere inevitablemente que las cosas sensibles son meras modificaciones subjetivas de nuestro espíritu, ya que la palabra "idea" se refiere a algo subjetivo, y, en realidad, privado. Sugiere por lo tanto que no existe realmente un mundo sensible público, sino tantos mundos sensibles privados como sujetos perceptores. El mundo sensible se convierte de este modo en algo muy

cercano al mundo del ensueño.

Llegados a este punto, parece oportuno explicar la distinción de Berkeley entre ideas e imágenes de las cosas, aunque esto implique aludir a aspectos de su sistema filosófico que trataré en el próximo capítulo. Las ideas, es decir, las cosas sensibles, se dice que están “impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza”, son llamadas “cosas reales”[630]. Por ejemplo, cuando abro los ojos y veo una página de papel en blanco, esta visión no depende de mi voluntad, salvo en el sentido de que puedo decidir mirar en una dirección mejor que en otra. Yo no puedo mirar en la dirección del papel y ver en su lugar un trozo de queso verde. Usando el lenguaje de Berkeley, podemos decir que las ideas o cualidades que forman la página de papel blanco están impresas en mis sentidos. En cambio, puedo tener imágenes de cosas que he visto, y combinar las imágenes a voluntad, para formar, por ejemplo, la imagen de un unicornio. En el lenguaje común, la hoja de papel blanco que veo encima de la mesa no recibe el nombre de idea, mientras que hablamos de tener la idea de un unicornio. Pero aunque en la terminología de Berkeley la hoja de papel blanco es considerada como un haz o colección de ideas, tales ideas no dependen de la mente finita del mismo modo que la imagen de un unicornio. Y así hay lugar en la teoría de Berkeley para la distinción entre la esfera de la realidad sensible y la esfera de las imágenes. Esta distinción reviste una gran importancia, ya que Berkeley insistía, como mencionaremos en el próximo capítulo, en que hay un “orden de la naturaleza”, un modelo coherente de ideas que no depende del arbitrio humano. Al mismo tiempo, aunque las cosas reales, sensibles, no dependen simplemente del sujeto humano que las percibe, no por eso dejan de ser ideas, y no pueden existir con absoluta independencia de una mente. Por consiguiente, para Berkeley hay dos cosas ciertas; que las ideas (en su peculiar sentido del término) no son enteramente dependientes de la mente *humana* y que no dejan de ser ideas y por consiguiente dependientes de alguna mente.

Estoy lejos de sugerir que esta distinción aclare todas las dificultades y responda a todas las objeciones posibles. De un lado, parece deducirse del sistema de Berkeley que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores, y que no hay un mundo público. Desde luego, el filósofo irlandés no era un solipsista. Pero que no fuera un solipsista no quiere decir que sus premisas no lleven al solipsismo. Creía, por supuesto, en una pluralidad de mentes y espíritus; pero es muy difícil comprender cómo de sus premisas podía deducir la validez de esta opinión. Sin embargo, la distinción que hemos señalado sirve al menos para hacernos ver cómo Berkeley intentaba justificar que en su teoría hay aún una *rerum natura* y que las cosas sensibles no se reducen al plano de las quimeras, incluso aunque exista cierta discrepancia entre el aspecto de sentido común de su teoría (las cosas sensibles son simplemente lo que nosotros percibimos o podemos percibir que son) y su aspecto idealista (las cosas son ideas, término que equipara a sensaciones). Podemos formular la discrepancia del modo siguiente: Berkeley intenta describir el mundo del hombre

común excluyendo las adiciones no-significantes e innecesarias de los metafísicos; pero el resultado de su análisis es una tesis que, como él mismo sabía, el hombre común no estaría dispuesto a admitir.

7. Berkeley y la teoría representativa de la percepción.

Como conclusión del capítulo podemos plantear la cuestión de si el empleo berkeleyano del término "idea" implica la teoría representativa de la percepción. Locke hablaba con frecuencia, aunque no siempre, de percibir ideas más bien que cosas. Y en cuanto las ideas representaban cosas para él, este modo de hablar implica una teoría representativa de la percepción. Esto constituye una razón por la que Locke despreciaba el conocimiento sensible y la física en comparación con la matemática. La cuestión, por lo tanto, consiste en si Berkeley se vio envuelto en la misma teoría y en las mismas dificultades.

La cuestión parece bastante clara, si atendemos al sistema de Berkeley más bien que al hecho de que Locke le proporcionara un punto de partida. Si consideramos simplemente el hecho últimamente mencionado, podemos inclinarnos con facilidad a encuadrar a Berkeley en la teoría representacionista de la percepción. Pero si atendemos sin precipitación a sus propias ideas, nos daremos cuenta de que no puede considerársele como partícipe de esta teoría.

Lo que Berkeley llama ideas no son ideas de las cosas, son cosas. No representan entidades que las trasciendan; son ellas mismas esas entidades. Al percibir ideas no percibimos imágenes de cosas sensibles, sino las mismas cosas sensibles. En los *Comentarios filosóficos* Berkeley dice explícitamente: "la suposición de que las cosas son distintas de las ideas rechaza toda verdad real y nos lleva en consecuencia a un escepticismo radical, puesto que todo nuestro conocimiento se confina meramente al mundo de nuestras propias ideas"[631]. Además, "referir las ideas a cosas que no son ideas, utilizar la expresión 'idea de' es uno de los principales motivos de error"[632]. Por tanto la teoría representativa de la percepción es incompatible con la filosofía de Berkeley. De sus premisas se deduce que no hay nada que representar salvo "ideas". Y como podemos ver en la primera de las citas que hemos dado sobre el tema, reprocha a esta teoría que lleve al escepticismo. Porque si los objetos inmediatos del conocimiento sensible son ideas que se supone que representan algo distinto de sí mismas, nunca podremos conocer que representan de hecho las ideas. Berkeley tomó sin duda de Locke el empleo del término "idea" para designar el objeto inmediato de

la percepción; pero esto en modo alguno significa que las ideas cumplan la misma función ni tengan el mismo status en los sistemas de Berkeley y Locke. Para el último, según su modo más frecuente de hablar, las ideas actúan de intermediarias entre la mente y las cosas, en el sentido de que aunque existen como objetos inmediatos del conocimiento, representan cosas exteriores que no dependen de nuestra mente; para el primero, las ideas no son intermediarias; son las cosas mismas.

Capítulo 13
Berkeley III

1. Espíritus finitos; su existencia, naturaleza y carácter inmortal.

Si los entes sensibles son ideas, sólo pueden existir en una mente que los contenga: en las mentes de los espíritus. Así pues, los espíritus son las únicas sustancias. Las ideas son pasivas e inertes; los espíritus, que las perciben, son activos. “Cosa o ente es el término más general de todos; pues comprende dos categorías completamente distintas y heterogéneas, y que no tienen en común sino esta denominación, a saber, *espíritus e ideas.* Las primeras son *sustancias activas, indivisibles*; las segundas son seres inertes, fugaces, dependientes, que no subsisten por sí mismos sino que son soportados[633] o existen en mentes o sustancias espirituales”[634].

Por consiguiente, los espíritus no pueden ser considerados ideas ni asimilados a éstas. “Por lo tanto es necesario, a fin de evitar equivocaciones y no confundir naturalezas completamente distintas, que distingamos entre espíritu e idea”[635]. “Que la sustancia que sirve de soporte a o percibe las ideas sea una idea o algo asimilable a una idea, es evidentemente absurdo”[636]. Además, no podemos tener, hablando con propiedad, idea alguna de espíritu. En realidad, “es manifiestamente imposible que hubiera una tal idea”[637]. “Un espíritu es un ser simple, sin partes, activo; en cuanto percibe ideas, es llamado entendimiento, y en cuanto las produce u opera sobre ellas recibe el nombre de voluntad. De aquí que no pueda haber ninguna idea integrada por un alma o espíritu; ya que cualesquiera ideas que sean, al ser pasivas e inertes, no nos pueden representar, por vía de imagen o semejanza, lo que actúa”[638].

Cuando Berkeley dice que no podemos tener ninguna idea de espíritu, emplea el término “idea” en su sentido técnico. No quiere decir que no tenemos conciencia de lo que significa la palabra “espíritu”. Debe admitirse que “tenemos alguna noción de alma, espíritu y de las operaciones de la mente, tales como querer, amar, odiar, en cuanto que conocemos o comprendemos el significado de estas palabras”[639]. Así, Berkeley establece una distinción entre “noción”, es decir, lo mental o espiritual como objeto, e “idea”, o lo que es lo mismo, lo sensible o corporal como objeto.

Tenemos una noción del espíritu, pero no una idea en el sentido técnico del término. "En realidad podemos decir que tenemos una idea, o más bien una noción de espíritu; esto es, comprendemos el significado de la palabra, de lo contrario no podríamos afirmar ni negar nada de él"[640]. Podemos describir un espíritu como "lo que piensa, quiere y percibe; estas notas, y ellas solas, integran el significado de este término"[641]. Debe recordarse que una hojeada a los cuadernos de Berkeley[642] sugiere que se le había ocurrido la posibilidad de aplicar a la mente el mismo tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales, pero que había rechazado esta idea. Le parecía evidente que si los entes sensibles se reducen a ideas, debe haber espíritus o sustancias espirituales que posean o perciban tales ideas.

El problema que se plantea es el de cómo conocemos la existencia de espíritus, es decir, de una pluralidad de espíritus finitos o yoes. "Comprendemos nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión, y la de los demás espíritus, a partir de la inferencia racional"[643]. Después de todo, que yo existo es algo evidente, puesto que percibo ideas y me doy cuenta de que soy distinto de las ideas que percibo. Pero sólo puedo conocer la existencia de otros espíritus finitos o yoes acudiendo a la razón, es decir, por inferencia. "Es claro que podemos conocer la existencia de otros espíritus sólo mediante sus operaciones, o las ideas que provocan en nosotros. Percibo distintos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan de que existen determinados agentes particulares semejantes a mí mismo, que las acompañan y concurren en su producción. De aquí que el conocimiento que yo tengo de otros espíritus no sea inmediato, como el conocimiento de mis propias ideas, sino dependiente de la intervención de ideas, que yo refiero a agentes o espíritus distintos de mí, como efectos o signos concomitantes"[644]. Berkeley vuelve a ocuparse de este asunto en el *Alcifrón*. "En sentido estricto, no veo a Alcifrón, a este ente individual pensante, sino que veo sólo ciertos signos visibles y señales que sugieren y hacen que deduzca el ser de este principio pensante invisible o alma"[645]. Y establece una analogía entre nuestro conocimiento mediato de los demás espíritus finitos y nuestro conocimiento de Dios. En ambos casos, llegamos a conocer la existencia de un agente activo mediante signos sensibles.

Aparte de otras objeciones que podrían formularse, la presente explicación de nuestro conocimiento de la existencia de otros espíritus finitos o yoes parece enfrentarse con la dificultad que a continuación expongo. Según Berkeley "cuando vemos el color, tamaño, forma y movimientos de un hombre, percibimos sólo ciertas sensaciones o ideas excitadas en nuestras propias mentes y al mostrársenos tales seres en distintas agrupaciones nos señalan la existencia de espíritus finitos y creados como nosotros"[646]. "No vemos un hombre, si por hombre queremos decir lo que vive, percibe, se mueve y piensa como nosotros; sino sólo una cierta colección de ideas que nos incita a pensar que hay un principio de pensamiento y movimiento distinto, semejante a nosotros, acompañando a y representado por dicha colección"[647]. Pero,

aun pensado de este modo, ¿cómo puedo estar seguro de que estas ideas que se producen en mí y que yo atribuyo a otros espíritus finitos no son en realidad obra de Dios? Si Dios produce en mí, sin que exista ninguna sustancia material, ideas que en la teoría sustancialista serían consideradas como accidentes de la sustancia material o corpórea, ¿cómo puedo estar seguro de que no produce en mí, sin que existan ningunos otros yoes finitos, las ideas que yo tomo por signos de la presencia de estos yoes, es decir, de otras sustancias espirituales distintas de mí mismo?

A primera vista, Berkeley parece haberse dado cuenta de esta dificultad, ya que afirma que la existencia de Dios es más evidente que la de los seres humanos. Pero lo que le mueve a afirmar esto es que el número de señales de la existencia de Dios es mayor que el número de signos que indican la existencia de hombre alguno. Así Alcifrón dice: "¡Cómo! ¿Pretendes que puedes tener la misma seguridad de la existencia de un Dios que de la mía, cuando me estás viendo en este momento ante ti y me estás oyendo?"[648]. Y Eufranor contesta: "Exactamente la misma, si no mayor". Continúa diciendo que, mientras que está convencido de la existencia de otro yo finito, sólo por algunos signos "percibo en todos los momentos y lugares signos sensibles que evidencian la existencia de Dios". Paralelamente, en los *Principios* Berkeley afirma que "podemos asegurar incluso que la existencia de Dios es percibida de un modo mucho más evidente que la de los hombres, ya que los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los que adscribimos a los agentes humanos"[649]. Pero no nos dice de qué manera podemos estar seguros de que las señales que tomamos como indicios de la presencia de sustancias finitas espirituales son en realidad lo que pensamos que son. Sin embargo, quizá Berkeley podría contestar que, de hecho, distinguimos entre los efectos que adscribimos a agentes finitos y el orden general de la naturaleza que tales efectos presuponen, y que su teoría no exige ningún otro fundamento de discriminación que los que de hecho poseemos y utilizamos. De las ideas o efectos observables que son análogos a los que somos conscientes de producir, inferimos la existencia de otros mismos; y esta evidencia basta. Pero si alguien no se da por satisfecho con tal respuesta y quiere saber qué justificación hay, según la teoría de Berkeley, para realizar esta inferencia, no encontrará solución en los escritos del mismo.

Algunas de las descripciones berkeleyanas de la naturaleza de un espíritu han sido ya mencionadas. Pero difícilmente puede mantenerse con éxito que sus descripciones son siempre coherentes consigo mismas. En los *Comentarios filosóficos* sugiere la idea de que la mente es "un conglomerado de percepciones. Aparta las percepciones y habrás apartado la mente; pon las percepciones y habrás puesto la mente"[650]. Como hemos destacado, Berkeley no prosiguió este análisis fenomerialista de la mente. Pero incluso más tarde afirma que la existencia (esse) de los espíritus es percibir (percipere), lo que implica que un espíritu es esencialmente el acto de percibir. Sin embargo, dice también que el término "espíritu" significa "lo que piensa, quiere y percibe; esto, y sólo esto constituye la significación del término"[651]. De

aquí que pueda decirse que Berkeley rechazaba la posibilidad de aplicar a la mente el tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales y que aceptaba la teoría de Locke respecto a la sustancia inmaterial o espiritual[652]. Y en base a ésta mantuvo la inmortalidad del alma o espíritu humano.

Si, como mantienen algunos, el alma humana fuese una débil llama vital o un sistema de espíritus animales, sería corruptible como el cuerpo, y no sobreviviría "a la ruina del tabernáculo en donde está encerrada"[653]. Pero "hemos visto que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa, y por consiguiente, incorruptible"[654]. Esto no significa que el alma humana no pueda ser aniquilada en virtud del poder infinito de Dios, "sino sólo que no es susceptible de descomposición o disolución por las leyes ordinarias de la Naturaleza o del cambio"[655]. Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el alma humana es por naturaleza inmortal; que no puede ser afectada por los cambios y la decadencia "que vemos en cada momento afectar a los cuerpos naturales"[656]. "La noción de que el alma humana es corpórea y corruptible ha sido adoptada ansiosamente por la parte peor de la humanidad como antídoto contra todas las impresiones de virtud y religión"[657]. Pero el alma, como sustancia espiritual que es, es inmortal por naturaleza, y esta verdad reviste suma importancia para la religión y la moral.

2. El orden de la Naturaleza.

Volviendo otra vez a los entes materiales, recordaremos que el análisis de Berkeley, según sus propias palabras, deja intacta la rerum natura. "Hay una rerum natura, y la distinción entre realidades y quimeras conserva intacta su vigencia"[658]. Es completamente razonable, por lo tanto, hablar de leyes de la naturaleza. "Hay ciertas leyes generales que se producen a lo largo de toda la cadena de efectos naturales; se aprenden por la observación y el estudio de la naturaleza..."[659]. Berkeley habla del "sistema total, inmenso, hermoso, glorioso más allá de toda expresión y de todo pensamiento"[660]. Tenemos que recordar aquí que para él los entes sensibles o cosas son precisamente lo que percibimos o podemos percibir que son, y que él llama a esos fenómenos "ideas". Esas ideas forman un modelo coherente; podemos discernir en ellas secuencias más o menos regulares. Las secuencias regulares o series pueden expresarse en forma de "leyes", que constituyen formulaciones acerca del comportamiento regular de los entes sensibles. Pero las

conexiones naturales no son conexiones necesarias; pueden ser más o menos regulares, pero son siempre contingentes. Las ideas se imprimen en nuestras mentes en series más o menos regulares por el autor de la naturaleza, Dios.

Y decir que *Y* sigue regularmente a *X* significa que Dios imprime en nosotros las ideas en este orden. Y puesto que todas las series regulares particulares y todo el orden de la naturaleza en general depende de la actividad y voluntad incesantes de Dios, se cargan cada vez más de contingencia.

La física o filosofía natural, según hemos dicho, no es negada por Berkeley. Pero las leyes físicas que declaran, por ejemplo, que determinados cuerpos se atraen entre sí enuncian conexiones puramente fácticas y no necesarias. Que ciertos cuerpos se comporten de un modo determinado depende de Dios; y aunque cabe esperar que Dios actuará del mismo modo, no podemos saber si siempre lo hará. Si, generalmente hablando, *Y* sigue siempre a *X*, y, en una ocasión dada, no ocurre así tendríamos que hablar de un milagro. Pero si Dios obra milagrosamente, es decir, de un modo completamente diferente a aquel en que habitualmente actúa, no rompe, por así decirlo, una ley sólida y firme de la naturaleza, ya que una ley de la naturaleza enuncia el modo en que las cosas se comportan por lo general como una cuestión de hecho, hasta donde alcanza nuestra experiencia, y no el modo en que deben comportarse. "Mediante una observación diligente de los fenómenos a nuestro alcance, podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza, y deducir de ellas los restantes fenómenos. No digo demostrar, ya que todas las deducciones de este tipo dependen de la suposición de que el Autor de la naturaleza obra de modo uniforme, y en una constante observación de las reglas que tomamos como principios, lo que, evidentemente, no podemos conocer"[661]. Dios, en el lenguaje de las ideas, acostumbra infundírnoslas en un cierto orden o en ciertas secuencias regulares, lo que nos autoriza a transformarlas en "leyes de la naturaleza". Pero Dios no está constreñido en modo alguno a infundirnos ideas siempre en el mismo orden. Por consiguiente, los milagros son posibles. Ellos no implican ninguna interferencia con conexiones necesarias entre las distintas ideas, ya que no hay tales conexiones necesarias. Hay, en realidad, una rerum natura, y hay un orden de la naturaleza, pero no se trata de un orden necesario.

3. La interpretación empirista de la física, especialmente en el *De motu*.

En el apartado anterior me he ocupado de la existencia de Dios y de la tesis de Berkeley acerca del modo de obrar del mismo, ya que quería mostrar el hecho de que para él el orden de la naturaleza no constituye un orden necesario. En este apartado quiero presentar la marcadamente empirista, incluso positivista, posición de Berkeley sobre la física, que se manifiesta especialmente en el *De motu*.

La crítica de Berkeley de las ideas generales abstractas tiene naturalmente repercusiones sobre su interpretación de la física. Está lejos de mantener que el empleo de términos abstractos sea ilegítimo y no sirva para nada; pero sugiere que la utilización de dichos términos puede llevar a la gente a imaginarse que posee más conocimientos de los que tiene en realidad, ya que puede emplear una palabra para cubrir su ignorancia. "El gran principio mecánico de moda hoy es la atracción. Parece que tal principio puede explicar suficientemente el hecho de que una piedra caiga al suelo, o la influencia de la Luna en las mareas. Pero ¿qué es lo que nos aclara el mantener que esto sucede por atracción?"[662]. El físico (Berkeley se refiere frecuentemente al matemático) o filósofo natural puede llegar a pensar que el término "atracción" designa una cualidad esencial inherente a los cuerpos, que opera como causa real. Pero no hay tal cosa. Desde un punto de vista puramente empírico las relaciones observadas entre algunos cuerpos son de una especie tal que las describimos como casos de atracción mutua; pero la palabra "atracción" no significa entidad alguna, y es inútil suponer que el comportamiento de los cuerpos queda explicado por el empleo de este término. Los físicos atienden a la descripción y agrupación de analogías en "leyes" generales con miras a la predicción y a la utilidad práctica; pero no se ocupan de la explicación causal, si por causa entendemos una causa activa eficiente. Y es un grave error suponer que los fenómenos *a*, *b* y *c* se explican diciendo que son debidos a *P* si el término *P* es un término abstracto. Suponer esto es equivocarse sobre el sentido del empleo del término, que no designa ninguna entidad que pudiera ser una causa eficiente activa.

En el *De motu* Berkeley desarrolla este punto de vista. Comienza el tratado subrayando que "en la búsqueda de la verdad, debemos cuidarnos de no ser equivocados por los términos que no entendemos en su verdadero sentido. Casi todos los filósofos expresan la necesidad de tomar esta precaución, pero pocos observan la misma"[663]. Sean términos del tipo "esfuerzo" o "volición". Tales términos son aplicables únicamente a los entes animados; cuando los aplicamos a cosas inanimadas, los empleamos metafóricamente y en un sentido impreciso. Además, los filósofos naturales acostumbran emplear términos generales abstractos, y existe una tendencia a pensar que significan entidades actuales ocultas. Algunos escritores hablan, por ejemplo, del espacio absoluto como si fuera algo, alguna entidad distinta. Pero al analizarla nos damos cuenta de que "las palabras que componen esta expresión no significan otra cosa que privación o negación pura, es decir mera nada"[664].

Según Berkeley, debemos "distinguir las hipótesis matemáticas de lo que son

esencialmente las cosas”[665]. Términos del género “fuerza”, “gravedad” y “atracción” no designan entidades físicas o metafísicas; son “hipótesis matemáticas”. “En cuanto a la atracción, Newton la emplea no como una cualidad verdadera, física, sino como una hipótesis matemática. Leibniz, aunque distingue entre el esfuerzo elemental o solicitación y el impulso, admite que esas entidades no se fundan realmente en la naturaleza, sino que han sido formadas por abstracción”[666]. La mecánica no puede progresar sino utilizando abstracciones e hipótesis matemáticas, y el éxito de la misma justifica este empleo. Pero la utilización práctica de una abstracción matemática no prueba que designe ninguna entidad física o metafísica. “El mecánico emplea ciertos términos generales y abstractos, imaginando en los cuerpos fuerza, acción, atracción... que les son de gran utilidad en sus teorías y formulaciones, así como en la computación de los movimientos, aunque sería vano buscar tales cosas en la realidad de los entes, del mismo modo que las ficciones construidas por los geómetras por medio de la abstracción matemática”[667]. Una de las razones principales por las que la gente está inclinada a dejarse engañar por términos abstractos semejantes a los que se usan en la física es que piensa que el físico tiene como finalidad hallar las verdaderas causas eficientes de los fenómenos. Se inclinan, por consiguiente, a pensar que la palabra “gravedad” designa una entidad o cualidad existente que constituye la verdadera causa eficiente de ciertos movimientos y que los explica. Pero “no es cosa de los físicos o de los mecánicos el hallar las causas eficientes”[668]. Una de las razones de que Berkeley diga esto es, desde luego, que en su opinión las únicas causas verdaderas son agentes incorpóreos. Esto aparece aún más claramente en la siguiente declaración: “En filosofía física debemos buscar las causas y soluciones de los fenómenos a partir de los principios mecánicos. Por consiguiente, un ente queda físicamente explicado, no asignándole a su causa incorpórea y verdaderamente activa, sino demostrando su conexión con los principios mecánicos, tales como el de que *la acción y la reacción son siempre contrarias y equivalentes*”[669]. ¿Qué entiende Berkeley por principios mecánicos? Las leyes primarias del movimiento “probadas por los experimentos, desarrolladas por la razón, y convertidas en universales... reciben adecuadamente la denominación de principios, puesto que de ellos derivan a la vez los teoremas generales de la mecánica y las explicaciones particulares de los fenómenos”[670]. Por tanto, para dar una explicación física de un hecho, basta mostrar cómo puede deducirse de una hipótesis superior. Y las explicaciones de este género tienen mucho más que ver con el comportamiento que con la existencia. La existencia de los fenómenos se explica en metafísica haciéndolos derivar de su verdadera causa eficiente, que es incorpórea. El físico atiende a “causas” en el sentido de que cuando encuentra que *B* sigue constantemente a *A* y nunca ocurre el caso contrario, siendo *A* y *B* fenómenos, llama a *A* causa y a *B* efecto. Pero los fenómenos son ideas y las ideas no pueden ser causas eficientes activas, y si esto es lo que entendemos por causas, el físico no tiene nada que ver con ellas.

La aseveración de Berkeley, por lo tanto, es que la ciencia queda intacta en su teoría de las ideas y en su metafísica, con tal que se comprenda la naturaleza de la misma. La metafísica debe eliminarse del campo de la física, y ambas no deben confundirse. Esta eliminación purificará a la física de oscuridades y de vaguedades verbales y nos salvará de ser engañados por palabras que, por útiles que puedan ser, no denotan entidades ni cualidades reales de entidades. Al mismo tiempo hay que señalar que el propósito de Berkeley no es disolver la metafísica, sino señalarle su verdadero camino. Porque si comprendemos que la ciencia física no atiende a las causas eficientes verdaderamente activas de los fenómenos, no sólo evitaremos interpretar equivocadamente la función y el significado de palabras como gravedad y atracción sino que nos veremos urgidos a buscar en otra parte la causa de la existencia de los fenómenos. Berkeley habla un lenguaje positivista; pero en el fondo de su mente está el deseo de convencer al público de que no cabe una adecuada explicación causal de un fenómeno en términos de gravedad, atracción, etc., términos que no designan entidades ni cualidades existentes, sino que se usan por razones de conveniencia como hipótesis que demuestran su validez mediante su utilidad para agrupar los fenómenos y deducirlos de ciertos principios que describen el comportamiento de los entes materiales. Y deseaba apartar a sus lectores de una interpretación equivocada de la verdadera función de la ciencia física porque quería mostrarles que las verdaderas explicaciones causales de los fenómenos sólo pueden darse en la metafísica, que establece la relación de los fenómenos con Dios, la última causa eficiente incorpórea y verdadera. “Sólo mediante la meditación y la reflexión pueden las causas verdaderamente activas ser sacadas fuera de la oscuridad en la que están envueltas y ser de algún modo conocidas. Tratar con ellas es tarea propia del filósofo primero o metafísico”[671].

En esta sección me he referido a la física o a la ciencia física, incluyendo dentro de la misma la mecánica. Pero en el *De motu*, Berkeley traza una curiosa distinción entre física y mecánica. “En la física predominan la sensación y la experiencia, que alcanzan sólo a los efectos aparentes; en la mecánica entran en juego las nociones abstractas de los matemáticos”[672]. En otras palabras, la física se atiene a la descripción de los fenómenos y de su comportamiento, mientras que la mecánica implica hipótesis teóricas y explicativas del género de las que utiliza la matemática. La razón de la distinción de Berkeley es que éste pretende distinguir entre los hechos observados y las teorías construidas para explicar esos hechos. Pues, salvo que establezcamos esta última distinción, estaremos siempre tentados a postular entidades ocultas que correspondan a los términos abstractos “de los matemáticos”. Palabras como “gravedad” o “fuerza” no denotan ninguna clase de entidades observables. Por lo tanto, estaríamos inclinados a pensar que hay entidades o cualidades ocultas que correspondan a tales términos. “Pero es difícil concebir que sea una cualidad oculta o cómo pueda actuar ni hacer algo... Lo que está oculto, no puede aclarar nada”[673]. Pero si distinguimos cuidadosamente entre los efectos observados y las hipótesis

construidas para explicarlos, estaremos en mejor posición para comprender la función de los términos abstractos que se usan en dichas hipótesis. “En parte los términos se han inventado por la costumbre común de hablar en abreviatura, y en parte se han creado por necesidades de transmitir los conocimientos”[674]. Al razonar acerca de los entes sensibles, razonamos acerca de cuerpos particulares; pero necesitamos términos abstractos para formular proposiciones universales acerca de entes materiales particulares.

4. Existencia y naturaleza de Dios.

Por consiguiente, existe, según Berkeley, un orden de la naturaleza, un sistema de fenómenos o ideas que hace posible la construcción de las ciencias naturales. Pero, como acabamos de ver, es inútil esperar del científico que nos proporcione el conocimiento de la causa o causas de la existencia de los fenómenos. Y esto sugiere inmediatamente que la prueba que Berkeley va a dar de la existencia de Dios es una prueba *a posteriori*, una variante del argumento causal. Cuando afirma en los *Comentarios filosóficos* que “es absurdo deducir la existencia de Dios de su idea. No tenemos ninguna idea de Dios. Eso es imposible”[675], tiene sin duda en la mente el sentido técnico de la palabra “idea”, ya que es obvio que no podemos tener ninguna idea de Dios si con “Dios” designamos un ser espiritual y empleamos “idea” para referirnos al objeto de la percepción sensible. Y cuando hace decir a Alcifrón que no está dispuesto a dejarse persuadir por argumentos metafísicos, “tales, por ejemplo, como los que se derivan de la idea de un ser sumamente perfecto”[676], hemos de recordar que Alcifrón es el “filósofo menor” y el defensor del ateísmo. Sin embargo, está fuera de toda duda que Berkeley no aceptaba el llamado argumento ontológico, que utilizaron de modos diferentes san Anselmo y Descartes. Su prueba consiste en un argumento causal, que se basa en la existencia de las cosas sensibles. Y lo característico del argumento de Berkeley radica precisamente en el empleo que hace de su teoría de las “ideas”. Si las cosas sensibles son ideas, y si esas ideas no dependen simplemente de nuestras mentes, habrán de estar referidas a otra mente distinta de las nuestras. “Es evidente para todos que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza, es decir, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas por ni dependen de la voluntad humana. Hay, por tanto, algún otro espíritu que las causa, puesto que no puede admitirse que subsistan por sí

mismas”[677].

En los *Diálogos*, la prueba de la existencia de Dios se formula de un modo más sucinto. “*Las cosas sensibles existen; y si existen son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita, o Dios*”. Esto suministra una demostración inmediata y directa, a partir de un principio más evidente, de la *existencia de un Dios*[678]. Berkeley no se ocupa con detenimiento de la cuestión de la unicidad de Dios; pasa de la afirmación de que las cosas sensibles o ideas no dependen de nuestra mente a la conclusión de que dependen de una mente infinita. Da prácticamente por supuesto que la armonía y belleza de la naturaleza muestran que ésta es producto de un espíritu perfecto e infinitamente sabio, Dios, que mantiene todas las cosas con su poder. Desde luego, no vemos a Dios. Pero de hecho, tampoco vemos los espíritus finitos. Inferimos la existencia de un espíritu finito a partir de “una concurrencia limitada y finita de ideas ‘mientras que’ percibimos en todos los momentos y lugares señales manifiestas de la divinidad”[679].

Los defectos de la naturaleza no constituyen un argumento válido contra esta inferencia. El aparente derroche de semillas y embriones y la destrucción accidental de plantas y animales inmaduros parecen denotar una carencia de plan y de organización, si se juzga con arreglo a criterios humanos. Pero “la espléndida profusión de las cosas naturales no debe interpretarse (como) fragilidad o prodigalidad en el agente que las produce, sino más bien servir de argumento para demostrar la riqueza de su poder”[680]. Y muchas cosas que parecen dañosas por afectarnos dolorosamente, pueden resultar beneficiosas si se consideran desde el punto de vista de la totalidad. En Alcifrón, el que lleva este nombre dice que mientras que puede alegarse con toda plausibilidad que una pequeña sombra de mal en la creación coloca al bien bajo una luz más potente, este principio no puede servir para justificar “manchas tan grandes y tan negras... Que exista tanto vicio y tan poca virtud en la tierra y que las leyes del reino de Dios sean tan mal observadas por sus súbditos, no puede en modo alguno conciliarse con la prudencia y bondad sobresalientes del monarca supremo”[681]. A esto Berkeley responde que las faltas morales son resultado de elecciones humanas, y que, por otra parte, no debemos exagerar el peso de los seres humanos en el universo. “Parece que no sólo la revelación, sino el sentido común, mediante la observación y la inferencia analógica a partir de las cosas visibles, nos lleva a deducir que hay innumerables órdenes de seres inteligentes más felices y perfectos que el hombre”[682].

Sería un error concluir de esta exposición algo sumaria de la prueba berkeleyana de la existencia de Dios que el filósofo que se mostró tan capaz de someter a un análisis crítico términos tales como “sustancia material” no advertía las dificultades que pueden encontrarse a partir de un análisis del significado de los términos predicados de Dios. Así, hace hablar a Lisicles de la siguiente manera: “Debes saber que en el fondo la existencia de Dios es un punto en sí mismo de poca importancia. La verdadera cuestión estriba en el sentido en el que hay que tomar la palabra

Dios”[683]. Ha habido, dice Lisicles, muchos que han sostenido que términos tales como sabiduría y bondad, cuando se predican de Dios “deben entenderse en un sentido completamente distinto del que tienen en la acepción vulgar, o de cualquiera que podamos concebir o acerca del que podamos formarnos una noción”[684]. Así encuentran numerosas objeciones a la predicación de Dios de tales atributos, negando que puedan predicarse en ningún sentido conocido. Pero su negación equivale a negar que los atributos pertenezcan realmente a Dios. “Y, de este modo, al negar los atributos de Dios, niegan de hecho su ser, aunque quizá no sean conscientes de ello”[685]. En otras palabras, afirmar que los términos predicados de Dios han de entenderse en un sentido puramente equívoco equivale a profesar el agnosticismo. Los que así proceden reducen la palabra “Dios” mediante cualificaciones que “no dejan sino el nombre sin ningún significado que vaya anejo al mismo”[686].

Lisicles sostiene que esta posición agnóstica fue mantenida por una serie de Padres y escolásticos. Pero Critón proporciona un resumen histórico abreviado de la doctrina de la predicación analógica, en el que muestra que la posición de escolásticos como Santo Tomás y Suárez no era la misma que la del Pseudo-Dionisio. Aquellos escolásticos no negaban, por ejemplo, que pudiera atribuirse conocimiento a Dios en sentido propio, sino sólo que pudiéramos atribuir a Dios imperfecciones del conocimiento semejantes a las que hallamos en las criaturas. Cuando Suárez, por ejemplo, dice que “el conocimiento no debe decirse existente en Dios en sentido propio, debe entenderse en el sentido de conocimiento que incluye imperfección, como el conocimiento discursivo... (Pero) del conocimiento considerado en general como la comprensión clara y evidente de toda realidad, afirma expresamente que se da en Dios, y que esto no fue negado nunca por ningún filósofo que creyera en él”[687]. Del mismo modo, cuando los escolásticos afirman que no debe suponerse que Dios exista en el mismo sentido que los entes creados, quieren decir que existe “de un modo más perfecto y eminente”[688].

Ésta es la posición del mismo Berkeley. De un lado, los atributos que se predican primero de las criaturas y después de Dios, deben predicarse de él “en sentido propio... en la acepción verdadera y formal de las palabras. De otro modo, es evidente que cada silogismo que se construya para probar esos atributos o (lo que es lo mismo) para probar la existencia de un Dios, constará de cuatro pies, y por consiguiente, no podrá probar nada”[689]. De otro lado, las cualidades predicadas de Dios no pueden predicarse de éste en el mismo modo o grado imperfecto en que se predican de las criaturas. Mi noción de Dios, afirma Berkeley, se obtiene reflexionando sobre mi propia alma, “realzando sus capacidades, y desechando sus imperfecciones”[690]. Concibo a Dios según la noción de espíritu que obtengo a partir de la introspección. La noción sigue siendo esencialmente la misma, aunque al concebir a Dios deseche las limitaciones e imperfecciones ligadas a la noción de espíritu finito en cuanto tal.

No puede decirse que Berkeley fuera más lejos que los escolásticos en el análisis

de los términos predicados de Dios. Ni prestó mucha atención, si es que prestó alguna, a la posible objeción de que mediante el proceso de desechar las imperfecciones podemos eliminar también el contenido positivo descriptible de la cualidad en cuestión. Sin embargo, fue absolutamente consciente de la existencia de un problema relacionado con el significado de los términos que se predican de Dios. Y fue asimismo uno de los pocos filósofos modernos de importancia que, estando fuera de la tradición escolástica, dedicó una seria atención a este problema. Y ésta es una de las razones por las que la consideración del problema por los filósofos analíticos contemporáneos aparece a los ojos de los creyentes como puramente destructiva. Desde luego, en ocasiones, lo ha sido. Pero es preciso comprender también que esta consideración representa la resurrección de un problema que apasionaba a los escolásticos y a Berkeley, pero que fue abordado en muy pequeña medida por la mayoría de los filósofos modernos más conocidos.

5. La relación de los entes sensibles con nosotros y con Dios.

Ahora bien, Berkeley habla frecuentemente de las cosas sensibles como si existieran en nuestras mentes. Así, leemos que Dios "excita estas ideas en nuestras mentes"[691] y que las ideas "son impresas en nuestros sentidos"[692]. Esto sugiere que el mundo está siendo constantemente renovado, o mejor dicho, recreado. "Hay una mente que me afecta en cada momento con todas las impresiones sensibles que percibo"[693]. Además, aunque hay que rechazar la hipótesis metafísica de que vemos todas las cosas en Dios "este lenguaje óptico equivale a una creación constante, significando un acto inmediato de poder y providencia"[694]. Y Berkeley habla de la "producción y reproducción instantánea de tantos signos, combinados, disueltos, traspuestos, diversificados, y adaptados a una variedad infinita de fines..."[695]. Esto sugiere también, como ya hemos hecho observar, que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores. Y, desde luego, Berkeley admite que, mientras que en la acepción vulgar "yo" puede referirse al hecho de percibir los mismos objetos, estrictamente hablando no podemos decir nada más que un individuo dado ve el mismo objeto que toca, o que percibe el mismo objeto con el microscopio que cuando lo ve a simple vista[696].

Pero Berkeley habla también de las cosas sensibles o ideas como si existieran en

la mente de Dios. Las cosas naturales no dependen de mi del mismo modo que la imagen de un unicornio. Pero, siendo ideas, no pueden subsistir por sí mismas. Por lo tanto, "hay otra mente en la que existen"[697]. Además, "los hombres suelen creer que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de un Dios, mientras que yo, por el contrario, deduzco de modo necesario e inmediato la existencia de un Dios del hecho de que todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él"[698]. Berkeley no pretendía negar toda exterioridad e intentaba dar sentido a la afirmación de que las cosas existen cuando no las está percibiendo ningún espíritu finito, es decir, intentaba dar un sentido a la proposición según la cual el caballo está en la cuadra que fuera más allá del sentido que se hace explícito al decir que esta proposición equivale a otra que dijera que cualquiera que entrase en la cuadra tendría o podría tener la experiencia que llamamos ver un caballo. Y pudo encontrar este significado sólo diciendo que Dios está siempre percibiendo el caballo, aunque ningún espíritu finito lo haga. "Cuando niego la existencia de las cosas sensibles fuera de la mente, no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, es claro que tienen una existencia exterior a mi mente, puesto que la experiencia me muestra que son independientes de ella. Por lo tanto hay alguna otra mente en la que existen, durante los intervalos de tiempo en que no las percibo... Y como esto mismo es verdad respecto de todos los otros espíritus finitos creados, se deduce de modo necesario que hay una *mente eterna omnipresente*, que conoce y comprende todas las cosas y las manifiesta a nuestra mirada según el modo y de acuerdo con las reglas que ella misma ha establecido y que acostumbramos llamar *leyes de la naturaleza*"[699].

A primera vista al menos tropezamos con dos perspectivas divergentes en las que la proposición de que existir es percibir o ser percibido asume dos significados diferentes. En la primera perspectiva, percibir se refiere al sujeto finito, y ser percibido significa ser percibido por este sujeto. Con arreglo al segundo punto de vista, percibir se refiere a Dios y ser percibido quiere decir ser percibido por Dios. Pero Berkeley intenta reconciliar las dos posiciones mediante una distinción entre existencia eterna y existencia relativa. "Todos los objetos son conocidos eternamente por Dios, o lo que es lo mismo, tienen una existencia eterna en su mente; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas se hacen, por voluntad de Dios, perceptibles a las mismas, se dice que comienzan una existencia relativa, con relación a las mentes creadas"[700]. Las cosas sensibles, por lo tanto, tienen una existencia "eterna y arquetípica" en la mente divina y una existencia "natural o ectípica" en las mentes creadas[701]. La creación tiene lugar cuando las ideas reciben existencia "ectípica".

Esta distinción justifica la afirmación de Berkeley de que no sigue la teoría de Malebranche de la visión de las ideas en Dios, ya que para aquél percibimos ideas que poseen existencia relativa o ectípica, y que vienen al ser cuando son impresas en nuestra mente por Dios, siendo de este modo distintas de las ideas entendidas como eternamente presentes en la mente divina. Pero de ello parece desprenderse que no

podemos hablar de las ideas que percibimos como si existieran en la mente divina cuando no las estamos percibiendo, ya que no son las mismas como ideas presentes en la mente divina, y si lo fueran, le sería muy difícil a Berkeley dejar de compartir la teoría según la cual vemos las cosas en Dios, teoría que rechaza expresamente.

Puede decirse que esta distinción no puede llevarse hasta el extremo de suponer que Berkeley postulara la existencia de innumerables series de ideas; una serie de ideas para cada sujeto percipiente, poseyendo todas esas series una existencia ectipica y una serie existiendo en la mente divina, dotada de existencia arquetípica. Puede decirse que lo que Berkeley pretende, es, simplemente, que los mismos entes sensibles que, en cuanto percibidos por un sujeto finito, poseen existencia natural o ectipica, poseen, en cuanto percibidos por Dios, existencia arquetípica. Después de todo, Berkeley habla explícitamente de objetos conocidos eternamente por Dios, que tienen una existencia eterna en su mente y que se hacen perceptibles a las criaturas comenzando de este modo una existencia relativa[702].

Es verdad que Berkeley habla de este modo, y no tengo ninguna intención de discutirlo. Pero me parece dudoso que este modo de hablar encaje con otros pasajes.

Si percibimos objetos que existen en la mente de Dios, estamos en la teoría de la visión de las cosas en Dios, que Berkeley rechaza de modo expreso. Si, por el contrario, los entes sensibles son nuestras sensaciones o ideas impresas en nosotros por Dios, deben ser distintos de las idea en cuanto existentes en la mente de Dios.

El propósito fundamental de Berkeley es, desde luego, mostrar que los entes sensibles no tienen existencia absoluta independiente de la mente, y de este modo minar el terreno a materialistas y ateos. Y esto implica para él la necesidad de desembarazarse de la inútil, y en realidad incomprensible, hipótesis de la teoría del sustrato material de Locke, probando que los entes sensibles son ideas. Por consiguiente parecen ponerse de manifiesto dos puntos. En primer lugar, los entes sensibles son ideas en las mentes finitas, no en el sentido de que sean arbitrariamente construidos por éstas, sino en el de que son impresas en o presentadas a las mentes finitas por la incesante actividad divina. Decir, por lo tanto, que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí para percibirlo, es simplemente decir que, dadas las condiciones requeridas, Dios imprimiría ciertas ideas en la mente de cualquiera que entrara en el establo. Y esto es un modo metafísico de decir que la proposición de que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie en la misma para percibir su presencia significa que si alguien entrase en ella, dadas las condiciones que se requieren, tendría la experiencia que llamamos ver un caballo. Pero esta postura parece plantear dificultades en relación con la existencia del mundo sensible antes de la llegada del hombre. De aquí que Berkeley introduzca un segundo punto de vista según el cual las ideas (entes sensibles) son siempre percibidas por Dios. Pero esto no quiere decir que las cosas sensibles sean percibidas por Dios porque existen, ya que entonces serían independientes de la mente. Existen porque Dios las percibe. Y esto quiere decir que son ideas en la mente divina. Pero Berkeley no quiere decir que

veamos las cosas en Dios. De aquí que introduzca la distinción entre existencia natural y arquetípica, echando mano de la vieja teoría de las "ideas divinas". Pero en este caso, los entes sensibles en cuanto ideas nuestras serían diferentes de las ideas poseyendo existencia arquetípica en la mente divina. Y por lo tanto no sería exacto decir que el caballo está en la cuadra, cuando no es percibido por un espíritu finito, porque lo percibe Dios, ya que Dios no tiene mis ideas cuando yo no las estoy teniendo. No sería riguroso afirmar dogmáticamente que estos distintos modos de hablar no puedan reconciliarse, pero me parece muy difícil hacerlo.

Se ha dicho algunas veces que la posición de Berkeley es difícil de refutar por la dificultad de mostrar que Dios pueda no actuar del modo que el filósofo describe, es decir imprimiendo ideas en nuestra mente o presentándolas a la misma. Quienes así hablan olvidan, sin embargo, que están presuponiendo la existencia de Dios, mientras que Berkeley deduce dicha existencia del *esse est percipi*. No presupone el teísmo y lo emplea para probar el fenomenismo; por el contrario, basa el teísmo en el fenomenismo. Se trata de un punto de vista que ha sido escasamente compartido por los filósofos que le siguen en sus tesis empiristas y las han desarrollado. Pero, dejando esto aparte, su fenomenismo ofrece al análisis dos elementos. Primero, la tesis de que los entes sensibles son solamente lo que percibimos o podemos percibir que son. Éste es el elemento que podemos llamar de sentido común, en tanto en cuanto el hombre común no tiene nunca presente el sustrato material, inerte, permanente e incognoscible de Locke (por supuesto que la exclusión del sustrato material de Locke no entraña la exclusión de la sustancia en cualquier sentido). En segundo término, la tesis de que los entes sensibles son ideas. Y en cuanto esta tesis no puede reducirse a una simple decisión de usar un término de una manera distinta a la habitual, no puede mantenerse que represente el punto de vista del hombre común, diga lo que diga Berkeley. Es discutible si estos dos elementos son, como creía Berkeley, inseparables.

Por último, hay un tema al que me voy a referir brevemente en este apartado. Se ha sostenido por algunos que Berkeley sustituyó el *esse est percipi por esse est concipi*, evolucionando del empirismo al racionalismo. Los argumentos principales en favor de esta tesis se fundan en una serie de pasajes en *Siris* en los que menosprecia los sentidos en beneficio de la razón. Así, dice que "conocemos una cosa cuando la comprendemos; y la comprendemos cuando podemos interpretarla o decir lo que significa. Estrictamente hablando, el sentido no conoce nada. Es cierto que percibimos los sonidos por el oído, y los caracteres (letras) por la vista; pero con ello no podemos decir que los comprendemos"[703]. Y reprocha "a los cartesianos y sus discípulos el considerar la sensación como un modo de pensamiento"[704].

Es verdad, desde luego, que en *Siris* podemos encontrar una operante influencia platónica, que lleva frecuentemente a Berkeley a formular apreciaciones despectivas sobre el valor cognitivo de la sensación, así como a encontrar alguna dificultad en hablar de Dios como "perceptor" de las cosas. Refiriéndose a la idea newtoniana de

considerar el espacio como *sensorium* divino, destaca que "no hay en Dios sentidos, ni sensorio, ni nada parecido. La sensación implica una impresión de algún otro ser, y denota una dependencia en el alma que la tiene. La sensación es una pasión; y las pasiones implican imperfección. Dios conoce todas las cosas como mente o intelecto puro, pero no por los sentidos, no en ni por medio de un sensorio. Por consiguiente, suponer en Dios cualquier especie de sensorio —sea éste el espacio u otro cualquiera— es un error, que nos llevaría a concebir de un modo equivocado su esencia"[705]. Pero aunque la parte filosófica de *Siris* (la mayor parte de esta curiosa obra está dedicada a mostrar las virtudes del agua de alquitrán) pone de manifiesto una atmósfera o disposición bastante distinta de la de los primeros escritos de Berkeley, es discutible que este libro represente un cambio de posición tan fundamental como se ha pretendido. La distinción entre sensación y pensamiento, que se acentúa en *Siris*, se hallaba ya presente en los primeros escritos de Berkeley. Como hemos visto, insistía en la distinción entre observación de los fenómenos y argumentación o teorización sobre los mismos. Además, Berkeley había expuesto ya de modo expreso en los *Diálogos* que "Dios, al que no puede afectar ningún ser exterior a él, que no percibe, como nosotros percibimos, ninguna cosa a través de los sentidos... (no puede ser afectado por) ningún género de sensación"[706]. Dios conoce o comprende todas las cosas, pero no a través de la vía sensible. De aquí que no piense que *Siris* represente ningún cambio fundamental en la teoría filosófica de Berkeley. Lo más que podemos decir es que si determinadas corrientes de pensamiento que estaban ya implícitas en sus primeras obras, hubieran experimentado un desarrollo suficiente, podía haberse producido una versión diferente de su filosofía, en la que hubieran encontrado solución problemas tales como los que se derivan de hablar de Dios como percibiendo las cosas o de las "ideas" como existiendo en la mente divina cuando nosotros no las estamos percibiendo.

6. Causalidad.

Hemos visto ya que Berkeley lleva a cabo un análisis empirista o fenomenista de la relación causal en cuanto se refiere a la actividad de los entes sensibles. De hecho no podemos hablar con propiedad de ellos como causas activas. Si *B* sigue regularmente a *A* de modo que dado *A* se sigue *B*, y que, en ausencia de *A*, *B* no se produce, llamamos a *A* causa y a *B* efecto. Pero ello no significa que *A* intervenga eficientemente en la producción de *B*. Lo último sigue a lo primero de acuerdo con la

disposición de Dios. Las ideas, por ser tales, son pasivas y no pueden, propiamente hablando, ejercer una causalidad eficiente. El hecho de que se produzca *A* es el signo de que va a producirse *B*. “La conexión de ideas no implica relación de *causa* y *efecto*, sino sólo de señal o signo con la cosa *significada*. El fuego que veo no es la causa del dolor que sufro al tocarlo, sino la señal que me avisa de él”[707].

Hay por tanto, como cabía esperar, dos elementos integrantes del análisis berkeleyano de la relación causal en cuanto referida a los entes sensibles. En primer lugar, un elemento empirista. Todo lo que observamos es una sucesión regular. En segundo término, un elemento de carácter metafísico. A es un signo profético de B, dado por Dios; y el sistema total de la naturaleza es un sistema de signos, un lenguaje visual divino, que habla de Dios a nuestros espíritus. Además no se trata de que Dios haya establecido un sistema en un principio y le haya dejado luego actuar “al modo como un artista deja un reloj para que marche durante un cierto período de tiempo por sí mismo, sino que este lenguaje visual prueba que hay, no un mero Creador, sino un Gobernador providente...”[708]. Dios produce todos y cada uno de los signos: es constantemente activo, está constantemente hablando a los espíritus finitos por medio de signos. Quizá no sea demasiado fácil comprender por qué Dios habría de obrar de este modo, ya que los signos visuales solamente pueden ser útiles para los espíritus dotados de cuerpo; y los cuerpos, según los principios de Berkeley, son ellos mismos agrupaciones de ideas, y por consiguiente signos visuales. Pero esta dificultad no es abordada por Berkeley.

En el tercer *Diálogo*, Hilas objeta que si consideramos a Dios autor inmediato de cuanto ocurre en la Naturaleza, hemos de considerarle autor del pecado y el crimen. Pero a esto contesta Filonús: “Yo no he afirmado nunca que Dios sea el único agente que produce movimientos en los cuerpos”[709]. Los espíritus humanos son auténticas causas eficiencias activas. Además, el pecado no consiste en la acción física “sino, en la desviación interna de la voluntad de las leyes de la razón y de la religión”[710]. La acción física de cometer un asesinato puede asemejarse a la de ejecutar un criminal; pero desde el punto de vista moral las dos acciones difieren entre sí. Allí donde haya culpa o depravación moral hay una separación de la voluntad de la ley moral, de la que es responsable el agente humano.

Así pues, Berkeley no dice que la causalidad sea tan sólo una sucesión regular. Lo que mantiene es que sólo los espíritus son auténticas causas activas. Como ocurre a menudo en Berkeley, metafísica, y empirismo se entremezclan.

7. Berkeley y otros filósofos

Entre los filósofos continentales del primer período de la Edad Moderna, uno de los que cabría esperar que despertaran la simpatía de Berkeley es Malebranche. Pero aunque había estudiado a Malebranche, y puede suponerse que había sufrido su influencia, Berkeley se esforzó en establecer una neta distinción entre su filosofía y la del oratoriano francés. Varias veces expresa en sus cuadernos su desacuerdo con éste. Por ejemplo: "Él (Malebranche) duda de la existencia de los cuerpos. Yo no abrigo la más mínima duda sobre la misma"[711]. En otro pasaje, a propósito del ocasionalismo de Malebranche, dice: "Movemos nuestras piernas nosotros mismos. Somos nosotros los que queremos que se muevan. En esto, difiero de Malebranche"[712]. Y en los Diálogos habla prolijamente de la "gran distancia" que media entre su filosofía y el "entusiasmo" del francés. "Se sirve de las ideas generales más abstractas, con lo que discrepo. Afirma un mundo eterno, absoluto, que yo niego. Sostiene que nuestros sentidos nos engañan y que no conocemos la naturaleza real ni la verdadera forma y figura de los cuerpos extensos; es decir, exactamente lo contrario de lo que yo mantengo sobre este punto. De modo que en conjunto no hay principios que estén más opuestos en lo fundamental que los suyos y los míos"[713]. Berkeley era, desde luego, consciente de que muchas veces se establecían relaciones, comparaciones comprensibles, entre sus obras y las de Malebranche, sobre todo en relación con la teoría de este último de que vemos todas las cosas en Dios, y tales comparaciones le irritaban. Con nuestra perspectiva parece ser algo difícil comprender esta irritación, incluso si partimos del hecho de que en su interior Berkeley se hubiera disociado desde el primer momento de Malebranche. Pero aquél estimaba que el pensador francés era un "entusiasta" que prestaba poca atención al razonamiento estrictamente filosófico. Así, hace notar a propósito de la existencia de la materia: "La escritura y la posibilidad son las únicas pruebas de Malebranche. Añádase a ellas lo que él llama una gran propensión a pensar así"[714], Malebranche no estaba comprometido, en opinión de Berkeley, en la empresa de llevar a los hombres desde la metafísica al sentido común y abusaba del empleo de ideas abstractas, pretendidamente generales. Sin embargo, aunque la actitud crítica de Berkeley hacia el oratoriano era sin duda sincera y expresaba honradamente su opinión, su preocupación por disociarse de Malebranche muestra que se daba cuenta de que no faltaba base para establecer comparaciones entre sus sistemas.

Tampoco comparte los puntos de vista filosóficos de Descartes, que critica con frecuencia. Refiriéndose a la opinión del primero de que no tenemos una certeza inmediata de la existencia de los cuerpos, dice: "Es chocante que un filósofo ponga en duda la existencia de las cosas sensibles, hasta haber adquirido certeza de la misma a partir de la veracidad de Dios... Con la misma razón podría yo dudar de mi propia existencia que de la de las cosas que realmente veo y siento"[715]. En cuanto a

Spinoza y Hobbes sentía poca, si no ninguna, simpatía por ellos. En los *Diálogos* los agrupa, juntamente con Vanini, con los ateos y "abades de la impiedad"[716], y en sus cuadernos declara que si sus doctrinas son rectamente entendidas "toda esta filosofía de Epicuro, Hobbes, Spinoza, etc., que ha sido enemiga de la religión caerá por tierra"[717]. "Hobbes y Spinoza hacen a Dios extenso"[718]. Y "era una necedad de Hobbes hablar de la voluntad como si se tratara de movimiento, con el cual no tiene ninguna semejanza"[719]. Si Berkeley disentía de Descartes, disentía aún mucho más del materialismo hobbesiano. Y no tenía tampoco mucho que ver con los deístas, a juzgar por el texto de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*[720].

La principal influencia que recibió Berkeley fue la proveniente de las obras de Locke, por quien sentía un gran respeto. Le consideraba "un escritor inteligente" y hace observar que "era tal la sinceridad de este gran hombre que estoy convencido que si viviera no le ofendería que discrepara de él, viendo que de este modo seguía su exhortación, a saber, emplear mi propio juicio, ver con mis propios ojos y no con los de otro"[721]. Asimismo, después de referirse a su intento inútil y reiterado de aprehender la idea general de un triángulo, hace notar que "sin duda, alguien fuera capaz de introducir esta idea en mi mente, habria sido el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que tanto se ha distinguido de los demás autores por la claridad de lo que dice"[722]. Pero aunque Berkeley sentía un profundo respeto por Locke, que le había proporcionado en gran medida su punto de partida, su respeto no excluía un fuerte espíritu crítico para con el mismo. En sus cuadernos destaca que Locke habría hecho mejor en comenzar su Ensayo en el libro tercero[723]. En otras palabras: si Locke hubiera comenzado por el examen y la crítica del lenguaje, no habría caído en su teoría de las ideas generales abstractas, a la que, según Berkeley, es achacable en gran medida la doctrina de la sustancia material. En general, Berkeley estimaba que Locke había sido un empirista consecuente con sus propios principios.

8. Algunas observaciones acerca de las ideas éticas de Berkeley.

Es interesante destacar que Berkeley estaba influido por la idea de Locke de que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa del tipo de las matemáticas. Así, consideró con detenimiento lo que Locke quería decir al hablar de álgebra "que

proporciona ideas intermedias. Es preciso pensar también en un método que permita el mismo empleo en moral, etc., al modo como se hace en las matemáticas”[724]. La idea de que el método matemático puede ser aplicado a la ética, transformando a ésta en una ciencia demostrativa era, desde luego, corriente en la época, en parte a causa del prestigio obtenido por las matemáticas por su afortunada aplicación en la ciencia física y en parte porque era una idea también común que la ética se había basado anteriormente en la autoridad y que necesitaba una nueva fundamentación, de carácter racional. Berkeley sostenía, desde luego, que la ética no podría reducirse fácilmente a una rama de la matemática pura; pero compartía, o al menos compartió durante un cierto tiempo, la esperanza de hacerla análoga a una rama de la matemática aplicada, o, para emplear sus mismas palabras, de la “matemática mixta”[725]. Nunca intentó llevar a cabo esta aspiración de un modo sistemático; pero formuló algunas observaciones que demuestran que difería de Locke en su punto de vista sobre la forma que habría de tomar la demostración ética. Para Locke, las matemáticas estudian relaciones entre ideas abstractas y pueden llevar a cabo sus demostraciones por medio de las “ideas intermedias”, mientras que Berkeley considera las relaciones, no entre ideas abstractas, sino entre signos o símbolos. La ética, matemáticamente tratada, no demostraría relaciones entre ideas abstractas : guardaría más bien relación con las palabras. Parece, dice, que todo lo que es necesario para convertir la ética en una ciencia demostrativa es construir un diccionario de palabras y ver qué está incluido en qué[726]. Por tanto, la primera tarea importante sería la de definir las palabras[727]. Sin embargo, parece claro, a partir de algunas observaciones de sus cuadernos, que Berkeley se daba cuenta de que es mucho más difícil alcanzar un consenso acerca del significado de los términos éticos que sobre el sentido de los símbolos algebraicos. Cuando aprendemos matemáticas, aprendemos al mismo tiempo el significado de los símbolos, sin preconcepciones sobre el mismo; pero éste no es el caso de los términos que se emplean en ética. Ésta fue posiblemente una de las razones de que Berkeley no escribiera nunca la parte de los *Principios* que habría de tratar de la ética.

De este modo, la filosofía moral de Berkeley es fragmentaria y no tiene un desarrollo suficiente. En sus cuadernos encontramos la sorprendente afirmación de que “el placer sensual es el bien sumo. Éste (es) el gran principio de la moralidad”[728], que parece a primera vista la expresión de un hedonismo craso. Pero esta conclusión sería apresurada, a juzgar por las frases que siguen a continuación en la misma nota: “una vez entendido esto rectamente, todas las doctrinas, incluso las más áridas de los evangelios pueden ser demostradas con toda claridad”. Pero si la declaración de que el placer sensual es el *summum bonum* o bien supremo ha de ser concorde con las más áridas doctrinas de los evangelios, no puede tomarse obviamente en su sentido aparente. Además, en otros pasajes, Berkeley establece una distinción entre las distintas clases de placer. “El placer sensual *qua* placer es bueno y digno de ser deseado por un hombre sabio.” Pero es despreciable “no qua placer sino

qua dolor o causa de dolor, o (lo que es lo mismo) de privación de un placer mayor”[729]. Además, declara que “el que no actúa para obtener la felicidad eterna debe ser un infiel; al menos, no está seguro de la existencia de un juicio futuro”[730]. Estos pasajes pueden parecer inconsecuentes; pero Berkeley, al parecer, entiende por “placer sensual” el que es sentido o percibido (placer concreto) más que la gratificación del apetito sensual en un sentido exclusivo. Si la felicidad constituye el fin de la vida humana, debe consistir en algo concreto, no en una mera abstracción. “Cada cual puede pensar que conoce lo que es para un hombre ser feliz, o un objeto bueno. Pero pocos pueden pretender construir una idea abstracta de felicidad, prescindiendo de todo placer particular, de bondad, prescindiendo de todo lo que es bueno... Y, en efecto, la doctrina de la abstracción ha contribuido en no poca medida a echar a perder las partes más útiles del conocimiento”[731].

Berkeley acaba estableciendo una distinción entre placeres “naturales” que convienen al hombre tanto en cuanto ser racional como en cuanto ser sensitivo, y placeres “fantásticos” que alimentan el deseo sin satisfacerlo. Suponía que el amor a uno mismo, juntamente con el deseo de felicidad, es el móvil que dirige la conducta; pero destacaba en un plano más alto el amor racional a uno mismo y despreciaba los placeres de los sentidos, como inferiores a los placeres de la razón, al modo como en sus últimos escritos, especialmente en *Siris*, colocaba la sensación en un rango inferior el conocimiento racional.

Algunas de las observaciones de Berkeley parecen inclinarse hacia el utilitarismo y expresar el punto de vista de que la meta del esfuerzo humano es el bien común, más bien que la felicidad privada. Así, habla de “verdades morales o prácticas que guardan siempre conexión con el provecho universal”[732]. Y en su tratado sobre la obediencia pasiva, podemos leer que “Dios señala que el bienestar general de todos los hombres, de todas las naciones, de todas las épocas del mundo, se obtendrá por la concurrencia de las acciones de cada individuo”[733]. Pero la insistencia sobre el bien común no era en opinión de Berkeley incompatible con la insistencia sobre la primacía de un racional amor a sí mismo. Pues éste no consiste sólo en egoísmo, sino que incluye en él lo que llamamos altruismo. Y Dios ha ordenado las cosas de tal modo que la búsqueda racional de la felicidad contribuya siempre al bienestar común.

Además, al estar convencido de que la moralidad reclama leyes racionales, morales, Berkeley sostenía que la razón puede descubrir una ley moral natural, que implica la libertad y las obligaciones humanas. Pero afirmar la existencia de modelos y reglas universales no es contradictorio con decir que cada cual busca su propio interés. Lo que ordena la ley moral es que busquemos nuestro interés verdadero de acuerdo con la razón, lo que nos capacitará para averiguar dónde radica nuestro verdadero interés. Así, como Berkeley observa en *Alcifrón* “el verdadero interés de cada cual está combinado con su deber” y “sabiduría y virtud son la misma cosa”[734].

Dada la creencia berkeleyana de que un amor racional a sí mismo incluye en él el altruismo, no tiene nada de extraño que atacase lo que consideraba el egoísmo

estrecho de Hobbes. También ataca en *Alcifrón* a Mandeville y Shaftesbury, en el segundo y tercer diálogo, respectivamente. Berkeley no aceptaba la teoría del sentido moral, y en su opinión ninguno de estos filósofos comprendían la función de la razón en la vida moral, ni exponían un motivo efectivo de conducta altruista. Los defectos comunes de ambos, y los defectos propios de cada uno, nos ilustran sobre las insuficiencias morales de los librepensadores. Con Shaftesbury al menos Berkeley era claramente injusto, y reproducía de modo falso su posición. Pero su crítica de los librepensadores ofrece interés porque muestra su convicción de que la moralidad no es autónoma y debe estar ligada a la religión: "La conciencia ha supuesto siempre la existencia de Dios"[735]. Puede ser que por la época que escribía *Alcifrón* Berkeley estuviera influido por los sermones del obispo Butler, pero no hay ninguna prueba concreta de ello. Sin embargo, vino a creer, como Butler, que las normas racionales y universales de moralidad tienen una importancia real en la vida moral y que ética y religión están más estrechamente relacionadas de lo que algunos autores suponen.

Estas observaciones pueden sugerir que Berkeley escribió una serie de notas sobre ética y moralidad, y que no intentó darles consistencia, ni menos desarrollarlas sistemáticamente. Y es cierto que no se encuentra en sus obras lo que podríamos llamar un sistema ético articulado. Al mismo tiempo, encontramos en el tratado de Berkeley sobre la obediencia pasiva lo que pudiéramos llamar prolegómenos al sistema ético de Berkeley. Y quizá valga la pena que llamemos la atención en este apartado sobre algunos pasajes relevantes.

El amor a sí mismo tiene la primacía como principio de acción. "Siendo el amor a uno mismo el principio más universal de todos, y el más profundamente inscrito en nuestros corazones, nos es natural considerar las cosas como si estuvieran hechas para aumento o menoscabo de nuestra propia felicidad; y según supongan lo uno o lo otro las denominamos *bien o mal*"[736]. En un principio, el ser humano se guía por sus impresiones sensoriales, y el placer y el dolor sensibles se toman como señales inequívocas del bien y el mal. Pero conforme el ser humano crece, aprende por experiencia que a un placer presente sigue algunas veces un dolor mayor, y que el dolor presente puede ser ocasión de un mayor bien futuro. Además, cuando las facultades más nobles del alma despliegan sus actividades, descubrimos bienes que están por encima de los que nos proporcionan los sentidos. "De aquí que se produzca una alteración en nuestros juicios; no obedecemos ya a las primeras solicitaciones de los sentidos, sino que consideramos las consecuencias remotas de una acción, qué bien cabe esperar de ella, o qué mal temer, según el curso acostumbrado de las cosas"[737].

Pero esto es aún el primer paso. La consideración de la eternidad en comparación con el tiempo nos muestra que todo hombre razonable debe actuar del modo que más eficazmente contribuya a su interés eterno. Por otra parte, la razón nos enseña que hay un Dios que puede hacer al hombre eternamente feliz o miserable. Y de esto se deduce que todo hombre razonable conformará sus actos a la voluntad expresa de

Dios. Pero Berkeley no se queda sólo en este utilitarismo teológico. Si —dice— consideramos la relación que Dios mantiene con las criaturas, habríamos de extraer la misma conclusión, ya que Dios, en cuanto creador y preservador de todas las cosas, es el legislador supremo. “Y los hombres están constreñidos, por todos los vínculos del deber, no menos que por el interés, a obedecer sus leyes”[738]. Deber e interés apuntan en la misma dirección.

Pero, ¿cómo podemos conocer esas leyes, dejando aparte la revelación? “Siendo las leyes reglas que orientan nuestras acciones al fin pretendido por el legislador, para alcanzar el conocimiento de las leyes de Dios es preciso ante todo investigar cuál es el fin que designa que ha de ser llevado a cabo por las acciones humanas”[739]. Este fin debe ser bueno, ya que Dios es infinitamente bueno. Pero no puede ser el bien de Dios, puesto que Dios es ya perfecto. De aquí que el fin no sea otro que el bien del hombre. Ahora bien, es la bondad moral la que hace que tal hombre sea más aceptable que tal otro ante Dios. Y la bondad moral presupone la obediencia a la ley. De aquí que el fin pretendido por el legislador deba preceder de modo lógico a cualesquiera diferenciaciones entre individuos. Y esto quiere decir que el fin será el bien, no de este o aquel otro individuo particular, sino del hombre en general; esto es, de todos los hombres.

De esto se deduce que “cualesquiera proposiciones prácticas que aparezcan a la recta razón de manera evidente como conectadas de modo necesario con el bienestar universal incluido en ellas han de considerarse como verdaderamente ordenadas por la voluntad de Dios”[740]. Esas proposiciones reciben el nombre de “leyes naturales” porque son universales y derivan su fuerza de obligar, no de la sanción civil, sino de Dios. Se dicen impresas en la mente porque son bien conocidas por los hombres e inculcadas por la conciencia. Son designadas con el término de “normas eternas de la razón” porque “se derivan necesariamente de la naturaleza de las cosas, y pueden ser demostradas por las deducciones infalibles de la razón”[741].

Este pasaje tiene interés porque combina la consideración de temas propios de la época, tales como el lugar del amor a sí mismo en la vida moral, la relación del deber con el interés y el bien común como finalidad de la conducta, con elementos tradicionales tales como la idea de una ley moral natural, derivada no de la arbitrariedad de Dios, sino de una finalidad objetiva. Tiene también interés porque muestra claramente la insistencia de Berkeley sobre la función de la razón en la moralidad. Sobre este punto es posible que estuviera influido, al menos de algún modo, por los platónicos de Cambridge. Como hemos visto, habla de “reglas eternas de razón” y asegura que “en moral, las normas eternas de actuación tienen la misma verdad universal inmutable que las proposiciones geométricas. Ninguna de ellas depende de circunstancias o accidentes, siendo verdad en todas las épocas y lugares, sin limitaciones ni excepción”[742]. Pero aunque el pasaje de Berkeley ofrezca interés, no cabe duda de que no está, como filósofo moral, a la altura de Butler.

9. Sobre la influencia de Berkeley.

Para comprender la actitud de Berkeley para con su propia filosofía, es necesario tener en cuenta su propósito de probar la existencia de Dios y su providencial actividad, así como la espiritualidad e inmortalidad del alma. Estaba convencido de que mediante su crítica de la teoría de la sustancia material, había desprovisto al materialismo de su principal sostén. “No es necesario relatar el apoyo que ha representado la sustancia material para los ateos de todas las épocas. Todos sus monstruosos sistemas tenían una dependencia tan visible y necesaria de ella, que una vez removida esta piedra angular, todo el edificio no puede hacer otra cosa que caer al suelo”[743]. Para ver la filosofía de Berkeley bajo el mismo ángulo que él la vió, es preciso no olvidar su interés religioso, apologético y moral.

Pero los elementos metafísicos de la filosofía de Berkeley no puede decirse que ejercieran demasiada influencia. Hume, como veremos en los capítulos siguientes, desarrolló el análisis fenomenista berkeleyano. Y en el siglo XIX, J. S. Mill alabó “sus tres principales descubrimientos filosóficos, cada uno de ellos suficiente para haber dado lugar a una revolución en la psicología, y que, al combinarse, han determinado el curso total de la especulación filosófica posterior”[744]. Estos tres descubrimientos son, según Mill, la teoría berkeleyana de la percepción visual (esto es la teoría expuesta en el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*), su doctrina de que el razonamiento versa sobre ideas particulares y su opinión de que la realidad consiste en colecciones o grupos de sensaciones. (Mill mismo definió un ente corpóreo como una posibilidad permanente de sensaciones.)

Al ensalzar la importancia de Berkeley, Mill tenía toda la razón. Berkeley es uno de los tres empiristas clásicos británicos de fundamental importancia, y su pensamiento, en su faceta empirista, ha influido, directa o indirectamente, sobre el subsiguiente desarrollo de la filosofía inglesa. Hoy en día, cuando cobra tanto auge en el pensamiento británico el movimiento de análisis lingüístico, se presta particular interés a sus anticipaciones en la teoría y práctica de dicho análisis. Pero Berkeley lamentaría sin duda que los elementos más metafísicos de su filosofía sean considerados inaceptables por los que tanto le valoran en otros campos.

Capítulo 14
Hume I

1. Vida y obras.

Como vimos, Locke combinaba el principio de que todas nuestras ideas provienen de la experiencia con una metafísica sin pretensiones. Berkeley, aunque llevó más lejos el empirismo que Locke al rechazar la concepción de este último de la sustancia material, subordinó sin embargo dicho empirismo a los fines de una filosofía espiritualista. La tarea de completar el experimento empirista y presentar una antítesis sin fisuras al racionalismo continental estuvo reservada a David Hume. Por consiguiente, es a Hume a quien los modernos empiristas consideran precursor de su filosofía. Esto no quiere decir que suscriban todas las afirmaciones de Hume, ni que compartan enteramente la forma en que el último expresó sus teorías y análisis. Pero para ellos Hume sigue siendo el único filósofo que hasta fines del siglo XVIII adoptó con rigor el empirismo e intentó desarrollar una filosofía consistente de este signo.

David Hume nació en Edimburgo en 1711. Su familia quería que se dedicara a la carrera de abogado, pero él declara que estaba dominado por una pasión por la literatura y que sentía “una aversión insuperable hacia todo lo que no fuera la investigación filosófica y el saber en general”. Sin embargo, el padre de Hume no era lo bastante rico para permitir que su hijo siguiera estas inclinaciones, y Hume se dedicó a la profesión en Bristol. No fue un experimento afortunado, y después de unos meses de trabajo desagradable, Hume marchó a Francia, decidido a consagrarse a investigaciones literarias y a vivir modestamente, dada su escasez de medios económicos. Durante los años que estuvo en Francia (1734-1737) compuso su famosa obra, *A Treatise of Human Nature* (*Tratado sobre la naturaleza humana*), que se publicó en tres volúmenes (1738-1740) y que según dice el autor “nació muerta de la imprenta” sin suscitar siquiera “un murmullo entre los entusiastas”.

Después de su regreso de Francia en 1737 Hume vivió en Escocia con su madre y su hermano. En 1741-1742 publicó *Essays, Moral and Political* y el éxito de esta obra le estimuló a volver a escribir el *Tratado* con la esperanza de que bajo esta nueva redacción se hiciera más aceptable al público. En 1745 intentó conseguir la cátedra de ética y filosofía pneumática de la Universidad de Edimburgo, pero su

reputación de escéptico y ateo dio al traste con su intento. Después de un año como tutor privado, salió al extranjero como secretario del general St. Clair, y no volvió al país hasta 1749. Entretanto su revisión de la primera parte del Tratado había aparecido en 1748 bajo el título de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. Una segunda edición apareció en 1751, y Hume dio al libro el título que conserva actualmente, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Investigación sobre el entendimiento humano*). En el mismo año publicó *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Investigación sobre los principios de la moral*) que era, más o menos, una refundición de la tercera parte del Tratado y que era considerada por el autor como la mejor de sus obras. En 1752 publicó sus *Political Discourses* que le proporcionaron una fama considerable.

En el mismo año, 1752, Hume fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo y estableció su domicilio en la ciudad, viviendo con su hermana, pues su hermano se había casado el año anterior. Dedicó su atención a las obras de historia de Inglaterra. En 1756, publicó una historia de Gran Bretaña desde la subida al trono de Jaime I a la muerte de Carlos I, a la que siguió en 1756 la aparición de un 2.° volumen que continuaba la historia de Gran Bretaña hasta la revolución de 1688. Su *History of England under the House of Tudor* se publicó en 1759, y en 1761 apareció su *History of England from the Invasión of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*. En lo que respecta a los temas filosóficos, no publicó demasiadas obras en este tiempo, aunque *Four Dissertations*, incluyendo una sobre la historia natural de la religión, aparecieron en 1757.

En 1763 vino a París con el conde de Hertford, embajador británico en Francia, y por algún tiempo desempeñó el cargo de secretario de la Embajada. Mientras estuvo en París tuvo contactos con el grupo de filósofos franceses asociados a la *Enciclopedia* y a su vuelta a Londres en 1716 trajo con él a Rousseau, aunque el carácter suspicaz del último condujo pronto a una ruptura en sus relaciones. Durante dos años, Hume fue subsecretario de Estado, pero en 1769 volvió a Edimburgo, donde murió en 1776. Sus *Dialogues Concerning Natural Religión* (*Diálogos sobre la religión natural*) escritos antes de 1752, aparecieron al público con carácter póstumo en 1779. Sus ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad se publicaron primero anónimamente en 1777 y bajo el nombre de Hume en 1783.

La autobiografía de Hume, editada por su amigo Adam Smith, apareció en 1777. En ella se describe, en un pasaje célebre, como “un hombre de disposición tranquila, de temperamento suave, de humor abierto, sociable y animado, capaz de sentir cariño, pero no enemistad, y de gran moderación en todas mis pasiones. Incluso mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, no agrió nunca mi carácter, a pesar de mis frecuentes crisis”. A juzgar por las memorias del conde de Charlemont, su apariencia parece haber sido muy distinta de la que un lector de sus obras le atribuiría espontáneamente. Según Charlemont, Hume parecía mucho más “un hidalgo comilón que un filósofo refinado”. Sabemos también que hablaba inglés con un marcado

acento escocés y que su francés distaba de ser un modelo. Sin embargo, su apariencia personal y su acento, aunque de interés para los que gustan conocer detalles semejantes de los hombres famosos, no revisten ninguna importancia desde el punto de vista de su filosofía y de la influencia que ejerció[745].

2. La ciencia de la naturaleza humana.

En su introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana* Hume señala que todas las ciencias guardan alguna relación con la naturaleza humana. Aparece de modo claro esto —dice— en el caso de la lógica, de la moral, de la crítica y de la política. La lógica se interesa por los principios y operaciones de las facultades racionales del hombre y por la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica (estética) tratan de nuestros gustos y sentimientos; la política considera al hombre en conexión con la sociedad. Las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural parecen ocuparse de otros temas muy diferentes. Pero son conocidas por los hombres, y son los hombres quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de lo que constituye el objeto de estás ramas del conocimiento. Además, la religión natural se ocupa, no sólo de la naturaleza de lo divino sino también de la disposición de Dios para con nosotros y de nuestros deberes para con él. La naturaleza humana es por lo tanto el "centro capital" de las ciencias y es enormemente importante que desarrollemos una ciencia del hombre. ¿Cómo ha de hacerse esto? Aplicando el método experimental. "Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las demás ciencias, así también el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia ha de radicar en la experiencia y la observación"[746]. Así pues, el Tratado de Hume es ambicioso. "Pretendiendo, por tanto, exponer los principios de la naturaleza humana, proponemos un sistema completo de las ciencias, construido con un fundamento enteramente nuevo, el único sobre el que puede establecerse con plena seguridad"[747]. Su tesis es que debemos aplicar el método experimental, que con tanto éxito se ha aplicado al campo de las ciencias naturales, al estudio del hombre. Es decir, debemos comenzar por una rigurosa investigación de los procesos psicológicos humanos y de su comportamiento moral e intentar a continuación averiguar sus principios y causas. No podemos, desde luego, experimentar en este campo del mismo modo que podemos, por ejemplo, en química. Hemos de contentarnos con los datos tal como se nos presentan a través de la introspección y de

la observación de la vida y la conducta humana. Pero en todo caso hemos de partir de los datos empíricos, y no de una pretendida intuición de la esencia de la mente humana, que es algo que escapa a nuestra comprensión. Nuestro método debe ser inductivo más bien que deductivo, y “si los experimentos de este tipo son juiciosamente reunidos y comparados, podemos esperar establecer una ciencia, no inferior en certeza, aunque superior en utilidad, a cualesquiera otras que sean objeto de la comprensión humana”.[748]

Así pues, la intención de Hume es extender los métodos de la ciencia newtoniana, tanto cuanto sea posible, a la misma naturaleza humana, y llevar más lejos el trabajo comenzado por Locke, Staftesbury, Hutcheson y Butler. Se da cuenta, desde luego, que la ciencia de la naturaleza humana es en cierto, sentido diferente de la ciencia física. Emplea, por ejemplo, la introspección, sabiendo que este procedimiento es inaplicable fuera del ámbito psicológico. Al mismo tiempo tiene en común con otros filósofos de la Ilustración pre-kantiana una comprensión insuficiente de las diferencias existentes entre las ciencias físicas y las ciencias de la mente o “espíritu”. Sin embargo, una mejor comprensión sólo se produjo en parte como consecuencia del experimento de extender los conceptos generales de la “filosofía natural” a la ciencia del hombre. Y teniendo en cuenta el progreso experimentado por las ciencias naturales desde el Renacimiento, no hay razón para sorprenderse de que tal experimento se llevara a efecto.

En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume dice que la ciencia de la naturaleza humana puede tratarse de dos modos distintos. Un filósofo puede considerar al hombre como nacido principalmente para la acción y afanarse entonces en exhibir la belleza de la virtud con vistas a estimular al hombre para una conducta virtuosa, o bien puede considerar al hombre más bien como un ente racional y dedicarse a la iluminación del entendimiento del hombre mejor que a perfeccionar su conducta. Los filósofos de esta última clase “consideran la naturaleza humana como un tema de especulación, y la examinan con un criterio riguroso, para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o rechazar cualesquiera objetos, acciones o comportamientos particulares”[749]. Los filósofos del primero de los tipos señalados son “claros y obvios”; los últimos son “exactos y abstrusos”. La mayor parte de los hombres prefiere a los primeros, pero los segundos son necesarios para que los primeros posean algún fundamento seguro. Es cierto que la especulación metafísica abstracta y abstrusa no lleva a ninguna parte. “Pero el único medio de librar a la ciencia de esos problemas abstrusos es inquirir con rigor la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar, mediante un análisis exacto de sus facultades y capacidades, que no le sirven de nada tales temas abstrusos y remotos. Debemos someternos a esta fatiga, para poder descansar después; y cultivar la verdadera metafísica con algún afán, para destruir la falsa y adulterada”[750]. Los astrónomos se contentaban en un tiempo con determinar los movimientos y tamaño de los cuerpos celestes, pero al fin han

conseguido establecer las leyes y fuerzas que gobiernan los movimientos de los planetas. "Lo mismo se ha hecho en relación con otros campos de la naturaleza. Y no hay ninguna razón para desesperar de obtener un éxito semejante en nuestras investigaciones sobre las capacidades mentales y economía, si las realizamos con la misma capacidad y adoptamos las mismas precauciones"[751]. La "verdadera metafísica" desterrará a la falsa; pero establecerá asimismo la ciencia del hombre sobre una base segura. Y para alcanzar este objetivo, vale la pena enfrentarse con los obstáculos y adentrarse en un análisis riguroso, incluso abstruso comparativamente considerado.

Hume se halla parcialmente interesado en ensalzar en la primera Investigación ante sus lectores la línea de pensamiento que desarrolla en la primera parte del Tratado, que en su opinión no obtuvo al ser publicada la debida atención a causa de su estilo abstracto. De ahí su apología de un estilo de filosofar que vaya más allá de la simple edificación moral. Pero también aclara que está asumiendo de nuevo el proyecto original de Locke: determinar el alcance del conocimiento humano. Muestra, sin duda, que abriga un propósito conectado con la moralidad, a saber, descubrir los principios y fuerzas que gobiernan nuestros juicios morales. Pero también está interesado en descubrir los principios que "regulan nuestro entendimiento". Es legítimo subrayar el papel de Hume como filósofo moral; pero sin que sea en detrimento de su papel como epistemologista.

3. Impresiones e ideas.

Como Locke, Hume hace derivar todos los contenidos de la mente de la experiencia. Pero su terminología es muy diferente de la del primero. Emplea la palabra "percepciones" para designar los contenidos de la mente en general, y divide las percepciones en impresiones e ideas. Las primeras son datos inmediatos de la experiencia, tales como las sensaciones. Las últimas son descritas por Hume como copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y en la razón. Si miro mi habitación, recibo una impresión de ella. "Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; no hay ninguna circunstancia en unas que no se halle también en las otras... Ideas e impresiones aparecen siempre correspondiéndose las unas con las otras."[752] La palabra idea se emplea aquí, a todas luces, en el sentido de imagen. Pero dejando de lado esta cuestión, podemos percibir en seguida la dirección general

del pensamiento de Hume. Del mismo modo que Locke derivaba en último término todo nuestro conocimiento de las "ideas simples", Hume intenta hacer derivar nuestro conocimiento, en último término, de las impresiones, de los datos inmediatos de la experiencia. Pero si bien estas observaciones preliminares ilustran la dirección general del pensamiento de Hume, dan en cambio una explicación de él muy insuficiente. Es necesaria una aclaración ulterior.

Hume describe la diferencia entre impresiones e ideas en términos de intensidad. "La diferencia consiste en los grados de fuerza y viveza con que inciden sobre la mente y se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia. Podemos llamar impresiones a aquellas percepciones que penetran con mayor fuerza o violencia; bajo esta denominación, incluyo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones que hacen su primera aparición en el espíritu. Por ideas entiendo las imágenes de las mismas al pensar y razonar; tales, por ejemplo, como todas las percepciones que provoca el presente discurso, exceptuando las que se derivan de la vista y del tacto, así como el placer o disgusto inmediato que pueda ocasionar"[753]. Hume matiza a continuación esta fórmula añadiendo que "en el sueño, en los estados febriles, en la locura, o en algunas emociones violentas del alma, nuestras ideas pueden acercarse a nuestras impresiones; así como también ocurre a veces que nuestras impresiones son tan débiles que no podemos distinguirlas de nuestras ideas"[754]. Pero insiste en la validez de la distinción en términos generales; y en la Investigación subraya que "el pensamiento más vivido es todavía inferior a la sensación más desvaída"[755]. Sin embargo, la distinción entre impresiones e ideas atendiendo a la vividez y la fuerza, llevar a error, o al menos puede llevarnos a él si no prestamos atención al hecho de que Hume atiende en primer lugar a distinguir entre los datos inmediatos de la experiencia y nuestros pensamientos sobre esos datos. Al mismo tiempo, Hume considera a las ideas como copias o imágenes de impresiones y es tal vez natural que subraye la diferencia de vividez entre original e imagen.

Como hemos visto, Hume afirma que "ideas e impresiones aparecen siempre correspondiéndose unas a otras". Pero matiza y corrige esta "primera impresión". Establece una distinción entre percepciones simples y complejas, distinción que aplica a ambas clases de percepciones, es decir a impresiones e ideas. La percepción de un manchón rojo es una impresión simple, y el pensamiento (o imagen) de él es una idea simple. Pero si subo a Montmartre y veo desde allí la ciudad de París, recibo una impresión compleja de la ciudad, de los tejados, chimeneas, torres y calles. Y cuando pienso después en París y recuerdo esta impresión compleja, tengo una idea compleja. En este caso la idea compleja corresponde en cierta medida a la impresión compleja aunque no sea de un modo exacto y adecuado. Pero consideremos otro caso. "Puedo imaginar una ciudad como la Nueva Jerusalén cuyo pavimento es de oro y cuyas paredes son de rubí, aunque no haya visto nunca nada semejante"[756]. En este caso mi idea compleja no corresponde a una impresión compleja.

Por consiguiente, no podemos decir en rigor que a cada idea corresponda una

impresión. Pero hay que notar que la idea compleja de Nueva Jerusalén puede descomponerse en ideas simples. Y podemos entonces preguntarnos si a cada idea simple corresponde una impresión simple y a cada impresión simple una idea simple. ‘Hume responde: “Me aventuro a afirmar que, sin ninguna excepción, es así; y que cada idea simple tiene una impresión simple que se le asemeja y a cada impresión simple corresponde una idea”[757]. Esto no puede probarse examinando todos los casos posibles; pero los que lo niegan pueden ser desafiados a citar una sola excepción.

Y, ¿las impresiones se derivan de las ideas o viceversa? Para contestar a esta pregunta no hace falta sino examinar el orden en que aparecen. Es evidente que las impresiones preceden a las ideas. “Para proporcionar a un niño una idea de rojo o de naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos adecuados, pero no procedo tan absurdamente como para intentar producir las impresiones excitando las ideas”[758]. Sin embargo, Hume menciona una excepción a la regla general de que las ideas derivan de las impresiones correspondientes. Supongamos un hombre que este familiarizado con todos los tonos del azul, excepto con uno. Si le presentamos una serie graduada de azules, que vayan de más oscuro a más claro y si el tono de azul en cuestión que nunca ha visto está ausente, notará una laguna en la serie continua. ¿Es posible para él suplir esta deficiencia mediante el uso de su imaginación y construir la “idea” de este tono especial, aunque no haya tenido nunca la impresión correspondiente? “Creo que pocos, pero algunos serán de la opinión de que puede”[759]. Por otra parte, es evidentemente posible formar ideas de ideas, puesto que razonamos y hablamos acerca de ideas que son ellas mismas ideas de impresiones. Por consiguiente construimos “ideas secundarias” que se derivan de ideas previas más bien que de impresiones de modo inmediato. Pero esta última precisión no implica, hablando estrictamente, una excepción a la regla general de que las impresiones preceden a las ideas. Y si hacemos la salvedad de la excepción mencionada en la primera matización, podemos con toda seguridad enunciar la proposición general de que nuestras impresiones simples son anteriores a sus correspondientes ideas.

Las impresiones pueden dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. “La primera clase de impresiones surgen en el alma de causas desconocidas”[760]. ¿Qué ocurre, a su vez, con las impresiones de la reflexión? Se derivan “en gran medida” de las ideas. Supongamos que yo tengo una impresión de frío, acompañada de dolor. Una “copia” de esta impresión permanece en la mente una vez que la impresión ha cesado. Esta “copia” es llamada “idea” y puede producir nuevas impresiones, de aversión, por ejemplo, que constituyen impresiones de la reflexión. Éstas pueden ser de nuevo copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas; etc. Pero incluso aunque en tal caso las impresiones de la reflexión sean posteriores a las ideas de la sensación, son anteriores a sus correspondientes ideas de la reflexión, y se derivan en último término de impresiones

de la sensación. A largo término, por lo tanto, las impresiones son anteriores a las ideas.

Este análisis de la relación existente entre impresiones e ideas puede a primera vista constituir una tesis de valor puramente académico y de poca importancia, salvo como una reformulación empirista que sirva para excluir la hipótesis de las ideas innatas. Pero su importancia se manifiesta cuando pensamos en el modo en que lo aplica Hume. Por ejemplo, pregunta, como veremos después, de qué impresiones se deriva la idea de sustancia. Y llega a la conclusión de que no tenemos ninguna idea de sustancia fuera de la de una colección de cualidades particulares. Además, su teoría general de las impresiones e ideas es de gran importancia en su análisis de la causalidad. Por otra parte, la teoría puede usarse para rechazar lo que Hume llama "toda esa jerga que se ha posesionado en tan gran medida del razonamiento metafísico y le ha originado tantos infortunios"[761]. Los filósofos pueden usar términos vacíos, en el sentido de que no signifiquen ningunas ideas determinadas y no posean ningún significado definido. "Por consiguiente, cuando nos asalte alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede con frecuencia) sólo necesitamos preguntar de qué impresión deriva esta supuesta idea. Y si es imposible asignarle ninguna, esto confirmará nuestra sospecha"[762].

La posición de Hume puede expresarse de un modo bastante diferente de aquel en que realmente la expresa. Si un niño topa con la palabra "rascacielos" puede preguntar a su padre qué significa. El último puede explicar su significado definiéndolo o describiéndolo. Es decir, puede explicar al niño el significado de la palabra "rascacielos" empleando palabras como "casa" "alta", "planta", etc. Pero el niño no puede comprender la descripción a no ser que entienda el significado de los términos empleados en la descripción.

Algunos de esos términos pueden a su vez, explicarse por definición o descripción. Pero en último término hemos de descender a palabras cuyo significado debe ser enseñado de un modo ostensible. Es decir, han de mostrársele al niño ejemplos del modo en que se emplean estas palabras, ejemplos de su aplicación. En el lenguaje de Hume, deben proporcionarse al niño "impresiones". Por consiguiente, es posible explicar el punto de vista de Hume mediante la utilización de una distinción entre términos cuyo significado es aprendido por mostración y términos cuyo significado es aprendido por definición o descripción. En otras palabras, cabe sustituir la distinción psicológica de Hume entre impresiones e ideas por otra distinción lingüística entre términos. Pero la prioridad de la experiencia, de lo inmediatamente dado, sigue siendo lo principal.

Tiene interés destacar que Hume acepta que la "experiencia" puede descomponerse en elementos constituyentes atómicos, a saber, impresiones o datos sensoriales. Pero aunque esto pueda ser posible desde el punto de vista de un análisis puramente abstracto, es dudoso que la "experiencia" pueda describirse con alguna

utilidad desde el punto de vista de esos componentes atómicos. Tiene también interés subrayar que Hume usa la palabra “idea” de modo ambiguo. Algunas veces se refiere con toda evidencia a la imagen, y dado este sentido de idea, no es ilógico hablar de ideas como copias de impresiones. Pero otras veces se refiere al concepto más bien que a la imagen, y es difícil comprender de qué modo la relación del concepto con aquello de lo que es concepto puede describirse legítimamente con los mismos términos que la relación de una imagen con aquello de lo que es imagen. En la primera *Investigación*[763] emplea como sinónimos los términos “pensamientos e ideas”. Y es evidente, pienso, que la principal distinción de Hume es la que establece entre lo inmediatamente dado, es decir las impresiones y lo derivado, a lo que llama, de modo general, “ideas”.

Se ha dicho que la teoría de Hume sobre las impresiones e ideas excluye la hipótesis de las ideas innatas. Pero esta formulación requiere alguna matización en vista del modo en el que Hume emplea el término “idea innata”. Si innato se toma en el sentido de natural, “entonces, todas las percepciones e ideas de la mente son innatas o naturales”[764]. Si por innato se entiende contemporáneo al nacimiento, la discusión sobre si hay o no ideas innatas es una discusión bizantina; “ni es interesante investigar cuándo empieza el pensamiento, si antes, en o después de nuestro nacimiento”[765]. Pero si por innato se entiende copiado de ninguna percepción precedente “entonces podemos asegurar que todas nuestras impresiones son innatas, y nuestras ideas no”[766]. Evidentemente, Hume no afirmaba que hubiera ideas innatas en el sentido en que Locke estaba interesado en negar. Decir que las impresiones son innatas es decir tan sólo que ellas no son copias de impresiones; esto es, que no son ideas, para emplear las palabras de Hume.

4. La asociación de ideas.

Cuando la mente ha recibido impresiones, éstas pueden reaparecer, dice Hume, de dos modos. En primer lugar, pueden reaparecer con un grado de viveza intermedio entre el de una impresión y el de una idea. Y la facultad por medio de la cual repetimos nuestras impresiones de este modo es la memoria. En segundo término, pueden reaparecer como meras ideas, como débiles copias o imágenes de impresiones. Y la facultad mediante la cual repetimos nuestras impresiones de este segundo modo es la imaginación.

Así, del mismo modo que Hume describía la diferencia entre impresiones e ideas según su vivacidad, pasa ahora a describir la diferencia entre las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. Pero da también otra explicación, mucho más satisfactoria, de esta diferencia. La memoria, dice, conserva no sólo las ideas simples, sino también su orden y posición. En otras palabras, cuando decimos por ejemplo que una persona recuerda bien una partida de cricket, queremos decir que recuerda no sólo las varias incidencias consideradas aisladamente, sino también el orden en el que sucedieron. Por el contrario, la imaginación no opera de este modo. Puede, por ejemplo, combinar ideas simples arbitrariamente o descomponer ideas complejas en otras simples y reagruparlas luego. Esto se hace con frecuencia en poemas y narraciones. “La naturaleza está en ellos absolutamente confundida, y no se menciona otra cosa que caballos alados, fieros dragones y monstruos gigantes”[767].

Pero aunque la imaginación pueda combinar libremente ideas, opera generalmente según algunos principios generales de asociación. En la memoria hay una conexión inseparable entre las ideas. En el caso de la imaginación falta esta conexión inseparable; pero hay no obstante un “principio unitario” de las ideas, “alguna cualidad asociativa en virtud de la cual una idea introduce otra de modo natural”[768]. Hume la describe como “una fuerza suave, que generalmente prevalece. Sus causas son en gran parte desconocidas y radican en las cualidades originales de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar”[769]. En otras palabras, hay en el hombre una fuerza o impulso innato que le mueve, aunque no necesariamente, a combinar determinados tipos de ideas. Lo que sea esta “fuerza suave” es algo que Hume no acierta a explicar: lo toma como un dato de hecho. Al mismo tiempo, podemos averiguar las cualidades que ponen en juego esta fuerza. “Las cualidades de las que surge esta asociación y por las que la mente va de este modo de una idea a otra son tres, a saber *semejanza*, *contigüidad* en el tiempo o en el espacio y *causa y efecto*”[770]. La imaginación se desliza con facilidad de una idea a otra que se le asemeja. Del mismo modo, por una larga costumbre, la mente adquiere el hábito de asociar ideas que son inmediata o mediatamente contiguas en el espacio o en el tiempo. “En cuanto a la conexión que tiene lugar por la relación de *causa y efecto* tendremos ocasión de examinarla más adelante, y por consiguiente no insistiremos ahora sobre ella”[771].

5. Sustancia y relaciones.

En el *Tratado*, el apartado consagrado a la asociación de las ideas está seguido por los dedicados a las relaciones y a los modos y sustancias. Hay ideas complejas que son fruto de la asociación a que nos referimos. Para clasificar las ideas complejas Hume adopta una de las clasificaciones lockianas. Consideraremos primero la idea de sustancia.

Hume se pregunta, como cabía esperar, de qué impresión o impresiones se deriva la idea de sustancia. No puede derivarse de las impresiones de la sensación. Si fuera percibida por los ojos sería un color; si por los oídos un sonido; si por el paladar un sabor. Por tanto, si hay una idea de sustancia debe derivarse de impresiones de la reflexión. Pero éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones, y los que hablan de sustancia no quieren designar pasiones o emociones. Por consiguiente, la idea de sustancia no se deriva ni de las impresiones de la sensación ni de las impresiones de la reflexión. Se deduce que, hablando con rigor, no hay una idea de sustancia. La palabra sustancia connota una colección de "ideas simples". Como dice Hume, "la idea de una sustancia no es nada salvo una colección de ideas simples que son unidas por la imaginación y tienen un particular nombre asignado, por el que somos capaces de recordar, a nosotros mismos o a otros, esta colección"[772]. Algunas veces las cualidades particulares que forman una sustancia se refieren a un algo desconocido en el que se piensa que radican; pero incluso cuando se elude esta "ficción", se supone, al menos, las cualidades se relacionan íntimamente unas con otras por "contigüidad y causación". De este modo una asociación de ideas tiene lugar en la mente, y cuando llevamos a cabo la actividad que describimos como descubrimiento de una nueva cualidad de una sustancia dada, la nueva idea pasa a formar parte del haz de ideas asociadas.

Hume descarta el tema de la sustancia de un modo sumario. Es evidente que acepta la línea general de la crítica de Berkeley a la noción lockiana de la sustancia material, y que no considera que la teoría de un sustrato desconocido requiera una ulterior refutación. Lo que le caracteriza es que rechaza asimismo la teoría berkeleyana de la sustancia espiritual. Es decir, extiende la interpretación fenomenista de las cosas del campo de los cuerpos al de los espíritus o mentes. Es cierto que no se halla muy satisfecho con la reducción de las mentes a acontecimientos psíquicos, unida al principio de asociación. Pero su posición empirista general apunta de modo obvio a un fenomenismo consecuente, a un análisis de todas las ideas complejas en las impresiones y resulta implicado en el intento de tratar la sustancia espiritual al modo de la sustancia material. Si se da cuenta de que su análisis deja algo fuera y sospecha que su explicación de las mentes es un ejemplo de explicación aproximada, sus dudas indican bien la insuficiencia del fenomenismo en general o bien lo poco adecuado de su declaración de fenomenismo. Sin embargo, se ocupa de la mente o espíritu sólo en un último apartado del *Tratado* bajo el título de "identidad personal", de modo que podemos dejar a un lado el problema por el momento, aunque es de interés hacer observar que no se confina, como Berkeley, en un análisis fenomenista

de la idea de sustancia material.

Al ocuparse en el *Tratado* de las relaciones Hume distingue dos posibles sentidos de la palabra "relación". En primer término, la palabra puede usarse para designar la cualidad o cualidades "por las que dos ideas se asocian en la imaginación, de modo que una introduce naturalmente a la otra, del modo que hemos expuesto antes"[773]. Esas "cualidades" son la semejanza, contigüidad y relación causal, y Hume las denomina relaciones naturales. Por consiguiente, en el caso de las relaciones naturales, las ideas se conectan entre si por la fuerza natural de la asociación, de modo que una tiende naturalmente o por costumbre a recordar la otra. En segundo lugar, hay lo que Hume llama relaciones filosóficas. Podemos comparar a voluntad cualesquiera objetos, siempre que haya alguna cualidad similar entre ellos. En tal comparación la mente no se encuentra impelida por una fuerza natural de asociación a pasar de una idea a otra; lo hace simplemente porque ha elegido establecer una cierta comparación.

Hume enumera siete tipos de relaciones filosóficas: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y espacio, proporción cuantitativa o número, grados en determinada cualidad, contraste y causación[774]. Se advierte en seguida que hay una superposición de relaciones naturales y filosóficas. De hecho, las tres relaciones naturales concurren en la lista de las relaciones filosóficas, aunque no, desde luego, como tales. Pero su superposición no es debida a inadvertencia de Hume. Explica, por ejemplo, que no pueden compararse dos objetos sin que haya cierta semejanza entre ellos. Por tanto, la semejanza es una relación sin la cual no puede existir ninguna relación filosófica. Pero de ello no se deduce que toda semejanza produzca una asociación de ideas. Si una cualidad es muy general y se encuentra en un gran número de objetos o en todos, no lleva a la mente de un miembro particular de la clase a otro. Por ejemplo, todas las cosas materiales se asemejan entre sí por ser materiales y podemos comparar una cosa material con otra. Pero la idea de una cosa material como tal no lleva a la mente por la fuerza de la asociación a cualquier otra cosa material particular. Del mismo modo, el verdor es común a un gran número de cosas. Y podemos comparar a nuestro arbitrio o agrupar dos o más cosas verdes. Pero la imaginación no se encuentra impelida, por la fuerza natural de la asociación, a ir de la idea de la cosa verde *X* a la idea de la cosa verde *Y*. Asimismo podemos comparar dos cosas cualesquiera de acuerdo con relaciones espacio-temporales, pero no se sigue de ello necesariamente que la mente se encuentre impulsada a hacerlo en virtud de la fuerza de asociación. En algunos casos ocurre así (por ejemplo, cuando hemos experimentado siempre dos cosas como contiguas espacial e inmediatamente o como sucediendo siempre inmediatamente una a otra), pero en otros muchos casos no funciona ninguna fuerza de asociación. Puede ser que yo sea llevado naturalmente, si bien no de un modo inevitable, a pensar en la iglesia de San Pedro cuando pienso en el palacio Vaticano; pero la idea de Nueva York no recuerda de modo natural la idea de Cantón, aunque yo puedo, desde luego, comparar esas dos ciudades desde un

punto de vista espacial, afirmando, por ejemplo, que una está más lejos que la otra.

En cuanto a la causación, Hume pospone su tratamiento. Pero podemos hacer notar ya que en su opinión la causación, considerada como relación filosófica, puede reducirse a relaciones espacio-temporales, del tipo de las de contigüidad, sucesión temporal y conjunción constante o copresencia. No hay ninguna conexión necesaria entre ideas; hay tan sólo relaciones espacio-temporales de hecho. De aquí que la causación no proporcione ningún fundamento para ir más allá de la experiencia, infiriendo causas trascendentes de los efectos observados. En la causación considerada como relación natural hay, desde luego, una conexión inseparable entre ideas; pero este elemento puede explicarse subjetivamente, con ayuda de los principios de asociación.

6. Ideas generales abstractas.

Hume se ocupa en la primera parte de su Tratado de las ideas generales abstractas, en estrecha relación, por consiguiente, con su análisis de las ideas e impresiones. Comienza subrayando que un “gran filósofo —Berkeley— ha afirmado que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a cierto término, que les da una significación más extensa, y hace que recuerden ocasionalmente a otras particulares semejantes a ellas”[775]. Quizá no se trate de una formulación afortunada de la posición de Berkeley; pero en cualquier caso, Hume la considera como uno de los hallazgos recientes mayores y más válidos y se propone confirmarla con sus propios argumentos.

En primer lugar, las ideas abstractas son individuales o particulares consideradas en sí mismas. Lo que Hume quiere decir puede aclararse con los mismos argumentos que emplea en favor de su tesis. En primer lugar, “la mente no puede formar ninguna noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una”[776]. Por ejemplo, la extensión concreta de una línea no puede distinguirse de la línea misma. No podemos formar una idea general de línea que no incluya una longitud determinada. Ni podemos formar una idea general de línea que incluya todas las longitudes posibles. En segundo lugar, cada impresión es definida y determinada, ya que al ser una idea una imagen o copia de una impresión, debe ser ella misma determinada y definida, aunque sea más débil que la impresión de la que se deriva. En tercer lugar, todo lo que existe es individual. No puede, por ejemplo, existir ningún triángulo que no sea un triángulo concreto dotado de características

particulares. Postular la existencia de un triángulo que estuviese al mismo tiempo incluido en todas y ninguna de las posibles clases y formas del triángulo sería absurdo. Pero lo que es absurdo de hecho y en la realidad, es también absurdo como ideas.

Es evidente que la concepción de Hume se deriva de su concepción de las ideas y de su relación con respecto a las impresiones. Si la idea es una imagen o copia, debe ser particular. De este modo, está de acuerdo con Berkeley en que no hay ningún género de ideas universales *abstractas*. Al mismo tiempo, admite que las llamadas ideas abstractas, aunque son en sí mismas imágenes particulares "pueden convertirse en generales en virtud de su función representativa"[777]. Y lo que intenta precisar es de qué modo tiene lugar esta ampliación de la significación.

Cuando encontramos repetidamente una semejanza entre cosas que observamos a menudo, solemos aplicarlas el mismo nombre cualquiera que sea la diferencia que pueda haber entre ellas. Por ejemplo, después de haber observado lo que llamamos árboles y habernos dado cuenta de que existen semejanzas entre los mismos, aplicamos a todos ellos la misma palabra "árbol" a pesar de las diferencias que hay entre robles, olmos, pinos, etc. Y una vez adquirida la costumbre de aplicar la misma palabra a esos objetos, el oír la palabra revive la idea de uno de esos objetos, y hace que la imaginación lo conciba. El hecho de oír la palabra o nombre no puede recordar ideas de todos los objetos a los que el nombre se aplica; recuerda uno de estos objetos. Pero al mismo tiempo pone en juego un "cierto hábito", una disposición para producir cualquier otra idea semejante, si la ocasión lo exige. Por ejemplo, supongamos que oigo la palabra "triángulo" y que esta palabra evoca en mi mente la idea de un triángulo concreto equilátero. Si a continuación afirmo que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí, el "hábito" o "asociación" evoca la idea de algunos otros triángulos que muestran la falsedad de esta afirmación general. Con toda certeza, este hábito es algo misterioso y "explicar las últimas causas de nuestras acciones mentales es imposible"[778]. Pero se pueden citar casos análogos que confirman su existencia. Por ejemplo, si hemos aprendido un poema, no lo recordaremos enteramente en seguida; pero el recuerdo o la audición de la primera línea, quizá de la última palabra, pondrá la mente en disposición de recordar las siguientes tal como la ocasión exige, en el debido orden. No podemos explicar cómo funciona esta asociación, pero no hay ninguna duda sobre los hechos. Además, cuando empleamos términos como gobierno o iglesia, raramente concebimos en nuestra mente de un modo distinto todas las ideas simples de que se componen tales ideas compuestas. Pero podemos evitar perfectamente hablar sin sentido acerca de esas ideas complejas, y si alguien hace una afirmación que es incompatible con algún elemento del contenido total de tales ideas, reconoceremos inmediatamente lo absurdo de sus palabras, ya que el "hábito" recordará los distintos elementos componentes como requiere la ocasión. Además, tampoco podemos dar una explicación causal adecuada del proceso; pero el hecho es que tiene lugar.

7. Relaciones de ideas: las matemáticas.

En la primera *Investigación* Hume asegura que "todos los objetos de la razón o investigación humana se dividen naturalmente en dos clases, a saber, *relaciones de ideas y cuestiones de hecho*. Las ciencias de la geometría, álgebra, aritmética, y en resumen todas aquellas cuyas afirmaciones son ciertas de modo intuitivo o demostrativo... Los otros objetos del conocimiento son las cuestiones de hecho, y no son averiguados del mismo modo; ni nuestra evidencia de su veracidad, aunque grande, es del mismo género que la que se desprende de las anteriores"[779]. Hume quiere decir que todo nuestro razonamiento versa sobre relaciones entre cosas. Estas relaciones son de dos clases: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Una proposición aritmética constituye un ejemplo del primer tipo de relaciones; la declaración de que el sol saldrá mañana constituye un ejemplo de las segundas. En este apartado nos ocuparemos de relaciones de ideas.

De las siete relaciones filosóficas, sólo cuatro, dice Hume, dependen exclusivamente de las ideas, a saber: semejanza, contraste, grados en cualidad y proporción cuantitativa o número. Las tres primeras pueden "descubrirse a primera vista y caen más bien en el campo de la intuición que en el de la demostración"[780]. En cuanto nos interesamos por el razonamiento demostrativo, hemos de vernos, por consiguiente, en relación con proporciones cuantitativas o de número, es decir, con las matemáticas. Las proposiciones matemáticas se refieren sólo a relaciones entre ideas. En álgebra, por ejemplo, el hecho de que existan o no objetos que correspondan a los símbolos empleados no afecta a la veracidad de las demostraciones. La veracidad de una proposición matemática no depende de cuestiones de existencia.

La exposición de las matemáticas que hace Hume es, por lo tanto, racionalista y no empirista, en el sentido de que sostiene que las relaciones afirmadas son necesarias. La verdad de una proposición matemática depende pura y simplemente de relaciones entre ideas, o como solemos decir, del sentido de ciertos símbolos; y no requiere ser confirmada por la experiencia. No podemos entender, por supuesto, que Hume mantenga que las ideas matemáticas son innatas en el sentido que Locke atribuyó a este término. Era perfectamente consciente del modo en que llegamos a conocer los significados de los símbolos aritméticos y algebraicos. Su tesis es que la verdad de las proposiciones es enteramente independiente del modo en que llegamos a conocer los significados de los símbolos. Su veracidad no puede ser refutada por la experiencia, pues en ellas no se afirma nada acerca de cuestiones de hecho. Se trata, en suma, de proposiciones formales y no de hipótesis empíricas. Y aunque las matemáticas son susceptibles de aplicación, la verdad de las proposiciones no depende de su aplicación. En este sentido, y aunque Hume no llega a emplear este término podríamos llamarlas proposiciones *a priori*.

En el siglo XIX, J. S. Mill intentó demostrar que las proposiciones matemáticas son hipótesis empíricas. Pero en el seno del empirismo característico del siglo XX, la opinión de Hume es más aceptada que la de Mill. Por ejemplo, los neopositivistas interpretan las proposiciones matemáticas como proposiciones analíticas y *a priori*. Al mismo tiempo, sin negar, desde luego, su aplicabilidad en la ciencia, insisten que en sí mismas están vacías de contenido factual, empírico. Decir que cuatro más tres son siete no es en sí mismo decir nada acerca de cosas existentes; la verdad de la proposición depende simplemente del significado de los términos. Y ésta es la opinión mantenida por Hume.

Hay otro punto más sobre el que conviene llamar la atención. En el *Tratado*, Hume asegura que "la geometría no alcanza esta perfecta precisión y certeza que son peculiares de la aritmética y del álgebra, aunque supere los juicios imperfectos de nuestros sentidos y nuestra imaginación"[781]. La razón que da es que los primeros principios de la geometría se extraen de las apariencias generales de las cosas; y estas apariencias no nos proporcionan certeza. "Nuestras ideas parecen proporcionarnos una seguridad absoluta de que dos líneas rectas no pueden tener un segmento común, pero si consideramos esas ideas, veremos que suponen siempre una sensible inclinación de las dos líneas y que dado que el ángulo que forman es extraordinariamente pequeño, no disponemos de un modelo de línea recta lo suficientemente preciso para asegurarnos de la veracidad de esta proposición"[782]. Y Hume extrae la conclusión de que "Por consiguiente, el álgebra y la aritmética siguen siendo las únicas ciencias en las que podemos adentrarnos en intrincadas cadenas de razonamientos conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas"[783]. Pero no parece haber ninguna razón adecuada para tratar la geometría como una excepción dentro de las matemáticas. Si la verdad de las proposiciones aritméticas y algebraicas depende solamente de las "ideas" o de las definiciones, lo mismo puede decirse de la geometría, y las apariencias sensibles son irrelevantes. Hume parece haberse dado cuenta de ello, ya que en la primera Investigación, la geometría es tratada en pie de igualdad con el álgebra y la aritmética. Y como hace notar, "aunque nunca hubiera en la naturaleza un círculo ni un triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían toda su certeza y evidencia"[784].

8. Cuestiones de hecho.

Las relaciones filosóficas son divididas por Hume en variables e invariables. Las relaciones invariables no pueden sufrir alteración sin que cambien los objetos relacionados o las ideas de los mismos. A sema contrario, si las últimas permanecen inalteradas, las relaciones entre ellas no experimentan ningún cambio. Las relaciones matemáticas pertenecen a esta categoría. Dadas ciertas ideas o símbolos significativos, las relaciones entre ellos permanecen invariables. Para convertir en falsa una proposición aritmética o algebraica, hemos de cambiar el significado de los símbolos; si no lo hacemos, las proposiciones son verdaderas de modo necesario: o lo que es lo mismo, las relaciones entre las ideas son variables. Por el contrario, las relaciones variables pueden cambiar sin que ello implique necesariamente un cambio en los objetos que se relacionan o en las ideas de los mismos. Por ejemplo, la relación espacial o de distancia entre dos cuerpos puede variar aunque los cuerpos y sus ideas sigan siendo los mismos.

De todo esto se deduce que no podemos llegar a tener un conocimiento cierto de las relaciones variables por el puro razonamiento; esto es, por análisis de las ideas y demostración *a priori*; llegamos a familiarizarnos con ellas mediante la experiencia y la observación o más bien dependemos en lo que respecta a ellas de la experiencia y la observación, incluso en aquellos casos en los que está incluido el proceso de la inferencia. Tenemos que enfrentarnos con cuestiones de hecho y no con relaciones puramente ideales. Y, como hemos visto, no podemos alcanzar el mismo grado de evidencia acerca de las cuestiones de hecho que sobre las relaciones de ideas. Una proposición que enuncia una relación de ideas no puede ser negada sin incurrir en contradicción. Dados, por ejemplo, los significados de los símbolos 2 y 4 no podemos negar que 2 + 2 = 4, sin vernos envueltos en una contradicción. Pero “lo contrario de cada cuestión de hecho es todavía posible, porque nunca implica una contradicción... Que el sol no saldrá mañana es una proposición no menos inteligible y no implica más contradicción que la afirmación de que saldrá”[785]. Hume no quiere decir que la proposición que asegura que el sol saldrá mañana no sea verdadera; sino que decir que el sol no saldrá mañana no implica ninguna contradicción lógica. Tampoco intenta negar que podemos tener certeza de que el sol saldrá mañana. Lo que él mantiene es que no podemos tener los mismos fundamentos de seguridad de que el sol saldrá mañana que tenemos de la veracidad de una proposición de las matemáticas puras. Puede ser muy probable que el sol salga mañana, pero no cierto si entendemos por una proposición cierta aquella que es lógicamente necesaria y cuya opuesta es contradictoria e imposible.

La posición de Hume sobre este tema reviste gran interés. Las proposiciones que afirman lo que él llama relaciones de ideas son las que se denominan en el lenguaje filosófico de hoy proposiciones analíticas. Y las que aseguran cuestiones de hecho son las llamadas proposiciones sintéticas. Constituye una tesis de los empiristas modernos que todas las proposiciones *a priori*, cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia y la observación y cuyas contrarias se

autocontradicen, son proposiciones analíticas, cuya verdad o falsedad dependen simplemente del significado de los símbolos. Por consiguiente, ninguna proposición sintética es una proposición *a priori*; será una hipótesis empírica que comportará un mayor o menor grado de probabilidad. La existencia de proposiciones sintéticas *a priori*, es decir, de proposiciones referidas a cuestiones de hecho, pero que, al mismo tiempo, sean absolutamente ciertas, queda excluida. Esta postura representa un desarrollo de los puntos de vista de Hume.

Podemos establecer la siguiente distinción entre diferentes clases de relaciones variables o "inconsistentes". Según Hume, "No debemos recibir como raciocinio cualquiera de las observaciones que podamos hacer acerca de la identidad y de las relaciones de espacio y tiempo; puesto que en ninguna de ellas la mente puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos, de descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos"[786]. Así, yo veo inmediatamente que esta hoja de papel es contigua a la superficie de la mesa. Aquí estamos ante un caso de percepción más bien que de razonamiento. Y yo no voy más allá de la percepción real infiriendo la actividad o existencia de algo que trascienda la percepción actual. Puedo hacerlo, desde luego; pero en tal caso, introduzco una inferencia causal. Por consiguiente, según la opinión de Hume, cualquier "conclusión (sobre cuestiones de hecho) que vaya más allá de las impresiones de nuestros sentidos puede fundarse sólo en la conexión causa-efecto"[787]. "Todos los razonamientos relativos a cuestiones de hecho parecen estar fundados en la relación de causa y efecto. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos". [788]En otras palabras, todo razonamiento en cuestiones de hecho, envuelve una inferencia causal. O, para plantear la cuestión de un modo más concreto, en matemáticas tenemos demostración, en ciencias empíricas inferencia causal. Por consiguiente, en vista del importante papel que juega la inferencia causal en el conocimiento humano debemos investigar el carácter de la inferencia causal y los fundamentos que tenemos para proceder por medio de la inferencia causal, yendo más allá del testimonio inmediato de los sentidos.

9. El análisis de la causalidad.

Hume comienza su examen de la relación causal preguntándose de qué impresión o impresiones deriva la idea de causa. En primer lugar, ninguna cualidad de esas

cosas que llamamos "causas" puede dar origen a la idea de causación, ya que no podemos hallar ninguna cualidad que sea común a todas ellas. "Por tanto, la idea de causación debe derivarse de alguna relación entre objetos, y debemos ahora intentar descubrir esta relación"[789]. La primera relación que menciona Hume es la de contigüidad. "Encuentro en primer lugar que los objetos que consideramos causas y efectos son contiguos"[790]. No quiere esto decir, desde luego, que las cosas que consideramos causas y efectos sean siempre inmediatamente contiguas, ya que puede haber una cadena de causas entre el ente *A*, al que llamamos causa, y el ente *Z* al que llamamos efecto. Pero *A* y *B* serán contiguos, *B* y *C* también, etc., aunque *A* y *Z* no lo sean de modo inmediato. Lo que Hume descarta es la acción a distancia en el sentido propio del término. Puede añadirse, no obstante, que habla de la idea popular de causación. Se cree comúnmente, piensa, que la causa y el efecto son siempre contiguos, mediata o inmediatamente. Pero él no se adhiere decididamente en la tercera parte del Tratado a la opinión de que la relación de contigüidad sea esencial a la relación causal. Dice que podemos aceptarla de momento "hasta que encontremos una ocasión más propicia de aclarar esta cuestión, examinando qué objetos son o no susceptibles de yuxtaposición y conjunción"[791]. Y más adelante aclara que no considera la contigüidad espacial esencial en la idea de causación, ya que sostiene que un objeto puede existir y sin embargo no ocupar ningún lugar. "Una reflexión moral no está situada a mano izquierda o a mano derecha de una pasión; ni un aroma o sonido pueden tener forma circular o cuadrada. Tales objetos y percepciones, lejos de requerir un lugar determinado, son absolutamente incompatibles con él, y ni siquiera la imaginación puede atribuirles ninguno"[792]. Pensamos, sin duda, que las pasiones entran dentro de las relaciones causales; pero no puede decirse que sean espacialmente contiguas a otras cosas. Hume no consideraba, por tanto, que la contigüidad espacial fuese un elemento indispensable de la relación causal.

La segunda relación de la que se ocupa Hume es la de prioridad temporal. Dice que la causa debe ser temporalmente anterior al efecto. La experiencia lo confirma. Además, si en alguna ocasión un efecto pudiera ser perfectamente contemporáneo con su causa, sería así también en todas las ocasiones de la verdadera causación. Porque en la ocasión en que esto no ocurriese la supuesta causa permanecería por algún tiempo inactiva y necesitaría algún otro factor que la empujara a la actividad. No se trataría entonces de una verdadera causa o causa propia. Pero si todos los efectos fuesen perfectamente contemporáneos con sus causas "es claro que no existiría nada parecido a una sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes"[793]. Sin embargo, esto es, a todas luces, absurdo. Aceptamos, por consiguiente, que un efecto no puede ser absolutamente contemporáneo con su causa y que una causa debe ser anterior en el tiempo al efecto.

Pero a pesar de todo, Hume no está seguro de este argumento, puesto que continúa del siguiente modo: "Si este argumento se encuentra satisfactorio, bien. Si no, ruego al lector que me permita la misma libertad que he empleado en el caso

anterior, de suponer que es así, ya que se dará cuenta de que el asunto no reviste mayor importancia”[794]. De este modo, es falso afirmar que Hume subraya con fuertes tintas la contigüidad y la sucesión temporal como elementos esenciales de la relación causal. Decide, es verdad, tratarlos como si fueran elementos esenciales, pero hay otro elemento cuya importancia es mayor. “Así pues, ¿estas dos relaciones de contigüidad y sucesión nos proporcionan una idea completa de causación? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior temporalmente a otro sin que pueda ser considerado causa de él. Hay que tomar en consideración una conexión necesaria, y esta relación tiene mucha mayor importancia que las otras dos mencionadas arriba”[795].

Surge, por tanto, la pregunta por la impresión o impresiones de las que se deriva esta idea de conexión necesaria. Pero en el Tratado Hume encuentra que debe aproximarse a esta cuestión dando un rodeo, en esperanza de que los ámbitos vecinos ayuden a arrojar luz sobre éste. En consecuencia, encuentra necesario ocuparse primero de dos importantes cuestiones. “Primera, ¿por qué razón declaramos necesario que todo aquello cuya existencia ha tenido un comienzo tenga asimismo una causa? Segunda, ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esta inferencia y de la creencia en la que estamos?”[796]

La máxima según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia no es —dice Hume— ni intuitivamente cierta ni demostrable. Hume no dice mucho más acerca del primer punto, limitándose a desafiar a aquel que piense que es intuitivamente cierto a mostrar que lo es. En cuanto a la indemostrabilidad del principio o máxima, Hume argumenta ante todo que podemos concebir un objeto como inexistente en un momento y como existente en el próximo sin tener una idea distinta de causa o principio productivo. Y si podemos concebir un comienzo de existencia aparte de la idea de una causa “la separación de esos objetos es de tal modo posible que no implica ninguna contradicción ni absurdidad; y por consiguiente no puede ser refutada por ningún razonamiento a partir de meras ideas, sin las cuales es imposible demostrar la necesidad de una causa”[797]. Después de exponer este argumento, que guarda relación con su concepción de las ideas como copias o imágenes o impresiones y con su nominalismo, procede a refutar ciertas formulaciones de la pretendida demostración del principio según el cual todo lo que comienza a existir lo hace en virtud de la actividad productiva de una causa. Por ejemplo, Clarke y otros argumentan que si algo comenzara a existir sin una causa sería la misma causa, lo que es obviamente imposible, ya que de ser así, tendría que existir antes de sí mismo. Por su parte, Locke argumentaba que una cosa que viene a la existencia sin causa sería causada por nada; y nada no puede ser la causa de algo. La principal crítica que Hume hace a argumentos de esta especie es la de que todos ellos cometen una petición de principio, presuponiendo la validez del mismo principio que se supone que están destinados a demostrar, a saber, que algo que

comienza a existir debe tener una causa.

Si este principio no es ni intuitivamente cierto ni demostrable, nuestra creencia en él debe surgir de la experiencia y la observación. Pero al llegar a este punto, Hume abandona el tema, diciendo que se dispone a pasar a la segunda cuestión, a saber, por qué creemos que esta particular causa debe tener este particular efecto. Quizá al responder a una cuestión encontremos respuesta a la otra.

En primer lugar, la inferencia causal no es producto de un conocimiento intuitivo de las esencias. "No hay ningún objeto que implique la existencia de otro, si consideramos esos objetos en sí mismos y atendemos atentamente y de modo exclusivo a las ideas que tenemos de ellos. Una inferencia de este género tendría que ver con el conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber ninguna imposibilidad de esta clase"[798]. Por ejemplo, no intuimos, según Hume, la esencia de la llama y vemos su efecto o efectos como consecuencias lógicamente necesarias.

"Por consiguiente, es sólo *por experiencia* por lo que inferimos la existencia de un objeto a partir de otro"[799]. ¿Qué significa esto en concreto? Significa que experimentamos con frecuencia la conjunción de dos objetos, por ejemplo, la llama y la sensación que llamamos calor, y recordamos que esos objetos han aparecido en un orden regular recurrente de contigüidad y sucesión. Entonces "sin más requisitos, llamamos a uno causa y a otro efecto e inferimos la existencia del uno a partir de la del otro"[800]. La última observación muestra que Hume piensa en la idea de causalidad del hombre común, y no solamente en la del filósofo. El hombre corriente observa la "conjunción constante" de *A* y *B* en reiteradas ocasiones, en donde *A* es anterior a *B* y contiguo al mismo y llama causa a *A* y efecto a *B*. "Cuando, una especie determinada de sucesos ha estado siempre unida a otra, en todas las ocasiones, no tenemos ya ningún escrúpulo de predecir una a partir de la aparición de la otra y de servirnos de este razonamiento (inferencia causal) que puede únicamente garantizarnos una cuestión de hecho o existencia. Llamamos entonces a un objeto *causa*, al otro *efecto*"[801]. "Por consiguiente, de conformidad con esta experiencia, podemos definir una causa como *un objeto, al que sigue otro, siendo así que todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O, en otras palabras, si el primer objeto no hubiera existido, el segundo nunca habría existido*"[802].

Al decir que "recordamos" ocasiones pasadas, Hume va evidentemente más allá de la experiencia común, ya que podemos muy bien inferir causas de efectos o efectos de causas sin recordar ningún caso pasado. Pero Hume corrige este error, en seguida, recurriendo al principio de asociación.

Si nuestra creencia en conexiones causales particulares de carácter regular se basa en el recuerdo de ejemplos pasados de constante conjunción, parece que aceptamos el principio, o al menos actuamos como si lo aceptáramos, de que "los casos de los que

no hemos tenido ninguna experiencia deben parecerse a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y de que el curso de la naturaleza continúa siempre siendo el mismo de modo uniforme”[803]. Pero este principio ni es intuitivamente cierto ni es demostrable. Pues la noción de un cambio en la naturaleza no encierra en sí mismo ninguna contradicción. Tampoco puede establecerse este principio por probabilidad a partir de la experiencia, porque está en la base de nuestro razonamiento basado en ella. Siempre suponemos de modo tácito la uniformidad. Hume no quiere decir que rehusemos aceptar este principio. La negativa a aceptarlo equivaldría a adoptar un escepticismo que él consideraba no podía ponerse en práctica. Simplemente intenta hacernos notar que no podemos probar la validez de nuestra creencia en la inferencia causal por medio de un principio que no puede él mismo ser probado y que no es intuitivamente cierto. Al mismo tiempo, presuponemos de hecho el principio, y no podríamos actuar ni razonar (salvo en el campo de la matemática pura) salvo que lo presupongamos de modo tácito. Esta suposición de que el futuro se parece al pasado “no se funda en argumentos de ningún género, sino que se deriva por completo del hábito, que nos inclina a esperar para el futuro el mismo curso de objetos con el que estamos familiarizados”[804]. Además, “No es por lo tanto la razón la que es la guia de la vida, sino la costumbre. Sólo ésta inclina a la mente a suponer en todos los casos que el futuro ha de conformarse al pasado. Por fácil que este paso pueda parecer, la razón no sería capaz de darlo nunca jamás”[805]. La idea de hábito o costumbre juega un gran papel en el análisis final de la causalidad que realiza Hume.

Volvamos a la idea de la conjunción constante. La afirmación de que es la experiencia de la conjunción constante, lo que nos lleva a creer en conexiones causales particulares no responde a la pregunta de Hume por la impresión o impresiones de que se deriva la idea de conexión necesaria, ya que la idea de conjunción constante es la idea de repetición regular de dos clases de sucesos similares según un patrón constante de contigüidad y sucesión, idea que no implica la de conexión necesaria. “De la mera repetición de una impresión pasada, aunque esta repetición se prolongue hasta el infinito, nunca surgirá una idea original nueva, tal como la de una conexión necesaria; y el número de impresiones no tiene en este caso más efectividad que si estuviéramos confinados a una única impresión”[806]. Pero no podemos, en opinión de Hume, hacer derivar la idea de conexión necesaria de la observación de secuencias regulares o conexiones causales. Debemos decir, por consiguiente, o que no hay tal idea o que tiene un origen subjetivo. Hume no puede adoptar la primera de estas alternativas, puesto que él mismo ha subrayado con gran énfasis la importancia de la idea de conexión necesaria. Por consiguiente, ha de adoptar la segunda alternativa.

Decir que la idea de una conexión necesaria se deriva de alguna fuente subjetiva equivale a decir, dentro del marco de la filosofía de Hume, que se deriva de alguna impresión de reflexión. Pero de ello no se sigue que la idea se derive de la relación que guarda la volición con sus efectos, a partir de la cual se extrapola. “La volición,

en cuanto causa, no tiene una conexión más patente con sus efectos que cualquiera ente material con los suyos... En resumen, las acciones de la mente son, a este respecto, idénticas a las de los entes materiales. Únicamente percibimos su constante conjunción”[807]. Debemos buscar, por lo tanto, otra solución. Supongamos que observamos varios casos de conjunción constante. Esta repetición no puede, por sí sola, originar la idea de conexión necesaria. Este punto ha sido ya admitido. Para que dé lugar a esta idea, la repetición de casos similares de constante conjunción “debe o descubrir o producir algo nuevo, que sea la fuente de dicha idea”[808]. Pero la repetición no nos permite descubrir nada nuevo en los objetos que se dan conjuntamente, ni produce ninguna nueva cualidad en los objetos mismos. La observación de la repetición, sin embargo, produce una nueva impresión en la mente. “Ya que después de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentimos inmediatamente una inclinación de la mente que nos inclina a pasar de un objeto al que suele acompañarle... Por lo tanto la necesidad es el fruto de esta observación, y no es sino una impresión interna de la mente o una inclinación que nos mueve a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro... No hay ninguna impresión interna que guarde relación con el presente asunto, sino esta propensión, originada por el hábito, a pasar de un objeto al que suele acompañarle”[809]. Por consiguiente, la propensión originada por la costumbre o asociación de pasar de una de las cosas que hemos observado que se presentan constantemente asociadas con otras a éstas, es la impresión de la que se deriva la idea de conexión necesaria. Es decir: la propensión, producida por la costumbre, es algo dado, una impresión, y la idea de conexión necesaria es su reflejo o imagen en la conciencia. Esta explicación de la idea de conexión necesaria es aplicable tanto a las relaciones externas causales como a las internas, tales como la relación entre la voluntad y sus efectos.

Estamos ahora en situación de poder definir de un modo más riguroso la noción de causa. La causación, como hemos visto antes, puede ser considerada como relación filosófica o como relación natural. En cuanto relación filosófica, puede definirse de este modo: “Causa es un objeto precedente y contiguo a otro tal que todos los objetos que son similares a él están colocados en semejante relación de precedencia y contigüidad con los que son similares al último”[810]. En cuanto relación natural “causa es un objeto precedente y contiguo a otro, de tal modo unido con el último, que la idea del uno inclina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro”[811]. Hay que destacar que “aunque la causación sea una relación filosófica que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante, sin embargo, sólo somos capaces de razonar acerca de ella o inferir algo de ella en cuanto es una relación natural y produce una unión entre nuestras ideas”[812].

Hume ha dado de este modo una respuesta a su pregunta de “por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y

por qué establecemos una inferencia de una a otra”[813]. La respuesta se expresa en términos psicológicos, referida al efecto psicológico de la observación de casos de constante conjunción. Esta observación produce una costumbre o propensión de la mente, un puente asociativo por el que la mente pasa de modo natural de, vgr., la idea de llama a la idea de calor o de una impresión de llama a la idea viva de calor. Esto nos permite ir más allá de la experiencia u observación. De la observación del humo inferimos naturalmente la existencia del fuego, aunque no lo hayamos visto. Si nos preguntamos qué garantía tenemos de la validez objetiva de esta inferencia, la respuesta de Hume será que está avalada por la verificación empírica. Y en un filósofo empirista, es la única respuesta que se requiere de hecho.

¿Ha respondido Hume a la cuestión de cómo la experiencia da origen al principio de que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia? Su respuesta a la pregunta de por qué concluimos que esta causa particular debe tener su efecto particular sugiere que es la costumbre la que hace que esperemos que cada acontecimiento tenga alguna causa y la que evita que mantengamos que puede haber acontecimientos absolutamente incausados. Y esto es, pienso, lo que debe decir, dadas las premisas de las que parte. Después de exponer su análisis de la causalidad hace notar que en vista de las definiciones expuestas de causa “podemos sin esfuerzo concebir que no hay ninguna necesidad absoluta ni metafísica de que cada comienzo de existencia vaya acompañado de tal objeto”[814]. No podemos demostrar la veracidad del principio en cuestión. Sin embargo, Hume admite en la primera Investigación que “se sostiene universalmente que no existe nada sin una causa de su existencia”[815]. Por consiguiente, nuestra fe en este principio ha de atribuirse a la costumbre. Tiene interés, no obstante, destacar que el párrafo citado de la *Investigación* continúa de este modo: “y este azar, cuando es estrictamente examinado, es un término meramente negativo, y no significa ningún poder que tenga en ningún lugar un ser en la naturaleza”[816]. Ahora bien, “azar” significa para Hume un acontecimiento fortuito o incausado. Y no creer en esta posibilidad significa creer que cada suceso tiene una causa, lo que lleva —según Hume— a creer que cada causa es una causa necesaria o determinante. Ciertamente, pueden ocurrir acontecimientos contradictorios con los que se espera. Y esto puede llevar al hombre corriente a creer en el azar. Pero los “filósofos” (incluyendo entre éstos, desde luego, a los científicos), encontrando después de un riguroso examen de varios casos que el acontecimiento inesperado era debido al efecto de contrapeso de una causa antes desconocida, “establecen el principio de que la conexión entre todas las causas y efectos es igualmente necesaria y que la aparente ineficacia en algunos casos tiene su razón de ser en la secreta oposición de causas contrarias”[817]. En este pasaje, el principio de que cada acontecimiento es debido a una causa es tratado como si fuera una “creación” de los filósofos. Pero nuestra creencia en este principio parece que sería resultado de la costumbre o hábito.

Hume destaca que sólo puede haber una clase de causas. “Porque como nuestra

idea de eficiencia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, dondequiera que se observa este fenómeno, la causa es eficiente, y donde no se observa, no hay ninguna clase de causa[818]. Así pues, rechaza la distinción escolástica entre causa formal, material, eficiente y final. Se trata de la distinción entre causa y ocasión, en la medida en que esos términos son usados en diferentes acepciones. Además, como hay sólo una clase de causas, sólo hay una clase de necesidad. La distinción entre necesidad física y necesidad moral carece de fundamento real. "Lo que constituye una necesidad física es la constante conjunción de objetos, juntamente con la inclinación de la mente; y la eliminación de estos elementos es lo mismo que azar"[819]. Los anteriores pasajes del análisis de la causalidad llevado a cabo por Hume indican que éste dedicó una considerable atención al tema, que ocupa un lugar mucho más destacado en el *Tratado* que el ocupado por el tema de la sustancia. Sin duda, consideraba que la teoría de la sustancia material había sido ya refutada por Berkeley. Pero la principal razón de su enorme interés por el problema de la causalidad radica en el papel sobresaliente que desempeña la inferencia causal en las ciencias y en toda la vida humana.

Y el gran mérito de su análisis, que hemos de reconocer se esté o no de acuerdo con el mismo, es su intento de combinar un empirismo sólido con el reconocimiento del sentido que atribuimos comúnmente a la causación. Así, él reconoce que cuando decimos que *X* ha sido causa de *Y*, queremos decir algo más que *X* ha precedido a *Y* temporalmente y ha sido contiguo en espacio de él. Se enfrenta a la dificultad y trata de resolverla con arreglo a supuestos empirístas. Este intento de desarrollar una filosofía empirista dotada de consistencia es su principal título de gloria. Lo que afirma no es en modo alguno tan nuevo como se ha supuesto algunas veces. Por ejemplo, Nicolás de Autrecourt[820] mantuvo en el siglo XIV que de la existencia de un ente no podemos inferir con certeza la existencia de otra cosa, puesto que en el caso de dos entes distintos, es siempre posible, sin incurrir en ninguna contradicción lógica, afirmar la existencia del uno y negar la del otro. Sólo las proposiciones "analíticas" que pueden reducirse al principio de no contradicción, son ciertas. Además, Nicolás explicó nuestra creencia en conexiones causales regulares a partir de nuestra experiencia de secuencias que se repiten, dando lugar a la expectativa de que si *B* ha seguido a *A* en el pasado, sucederá del mismo modo en el futuro. No quiero decir con esto que Hume no conociera nada acerca de Nicolás de Autrecourt o de otros pensadores similares del siglo XVI. Simplemente, me interesa destacar el hecho histórico de que una serie de opiniones de Hume habían sido anticipadas en el siglo XIV, aunque el mismo Hume lo ignorase. No obstante, es indiscutible que es Hume, y no sus anteriores predecesores, el patrón y el antepasado del empirismo moderno. Ha evolucionado la terminología desde el siglo XVIII y el empirista moderno intenta evitar la tendencia de Hume a confundir lógica y psicología. Pero de la deuda directa o indirecta del moderno empirismo para con Hume no cabe ninguna duda.

Subrayar la importancia histórica de Hume no implica necesariamente aceptar su análisis de la causalidad. Para dar un ejemplo de una posible crítica a Hume, me parece que a pesar de lo que dice sobre el tema, somos conscientes de una producción causal interior de una clase que no puede explicarse recurriendo a los términos de su análisis. Hume parece suponer que la notoria dificultad que existe para explicar cómo nuestra voluntad influye sobre los movimientos de nuestro cuerpo, o incluso cómo ejecutamos a voluntad ciertas operaciones interiores, muestra que incluso en este campo la causalidad, desde un punto de vista objetivo, es simplemente conjunción constante o, al menos, que percibimos únicamente una conjunción constante. Pero este modo de razonar parece presuponer la validez de la posición mantenida por los ocasionalistas según la cual no hay ninguna eficacia o poder causal productivo salvo que conozcamos no sólo que actuamos de modo causal, sino también cómo lo hacemos. Y la validez de esta postura es muy discutible. Además, es importante distinguir entre la cuestión de si la idea de la causalidad de Hume es adecuada para los fines de los científicos y la cuestión de si es adecuada desde un punto de vista filosófico. Al físico no le afecta, por ejemplo, el problema del estatuto lógico y ontológico del principio de que todo lo que comienza a existir lo hace mediante la actividad de una causa extrínseca. Pero el filósofo ha de plantearse esta cuestión.

Y el tratamiento que da Hume a la misma se presta a críticas. Por ejemplo, aun cuando pudiéramos imaginar un vacío, y luego X existiendo, no se sigue de ello de ningún modo necesariamente que X pueda comenzar a existir sin una causa extrínseca. Ni del hecho de que no haya ninguna contradicción verbal entre las proposiciones “X ha comenzado a existir” y “X no ha tenido causa” se sigue que ambas proposiciones sean compatibles cuando se las examina a la luz del “análisis metafísico”. Tenemos de un lado proposiciones “analíticas” y de carácter formal; de otro, hipótesis empíricas: no hay, por consiguiente, en su esquema lugar para proposiciones sintéticas *a priori* de ningún género. Y en verdad, éste es el verdadero problema: si hay o no proposiciones que son ciertas y sin embargo informan acerca de la realidad. Pero ocuparse de modo adecuado de este tema equivaldría a ocuparse de la naturaleza y status de la metafísica. Dadas las premisas de que parte Hume y su concepción de la “razón” es presumible un análisis de la causalidad del tipo del que realiza. Nosotros por nuestra parte no aceptamos estas premisas.

Al criticar a Hume, es importante recordar que él no niega que existan relaciones causales. Es decir, que él no niega la veracidad de la proposición que afirma que la llama causa el calor. Ni incluso niega la veracidad de la afirmación de que la llama causa necesariamente el calor. Lo que hace es investigar el significado de estas afirmaciones. Y el problema está, al discutir a Hume, no en si hay o no relaciones causales, sino en qué significa decir que las hay. Asimismo, el problema no es si hay o no conexiones necesarias, sino qué queremos decir con ello.

10. La naturaleza de la creencia.

Como hemos visto, la uniformidad de la naturaleza no es demostrable racionalmente. Constituye objeto de creencia más bien que de demostración o de intuición. Podemos decir, con el hombre común, que la conocemos si el término conocer se emplea en el amplio sentido que tiene en la conversación corriente. Pero si el término se usa en sentido estricto, significando la aprehensión de esas proposiciones en los casos en los que todas las demás alternativas están excluidas, no podemos decir que tengamos conocimiento de la uniformidad de la naturaleza. Para Hume, hay de un lado proposiciones analíticas, que expresan relaciones entre ideas, y de otro, proposiciones sintéticas, que se basan de algún modo en la experiencia. Pero la experiencia, en sí misma considerada, sólo nos da datos de hecho; no puede decirnos nada sobre el futuro. Tampoco podemos probar mediante la razón que nuestras opiniones y expectativas respecto del futuro estén justificadas. Sin embargo, la creencia juega un papel de primer orden en la vida humana. Si estuviéramos limitados de un lado a las proposiciones analíticas y de otro a los datos empíricos inmediatos, presentes o recordados, la vida humana sería imposible. Todos los días realizamos acciones basadas en la mera opinión. Se hace necesario, pues, investigar la naturaleza de la creencia u opinión.

La exposición que Hume hace de la opinión es una muestra de su tendencia a confundir lógica y psicología, ya que da una respuesta psicológica a la cuestión lógica de los fundamentos de este género de certeza que llamamos opinión. Pero no está en buena posición para hacerlo, ya que según sus premisas no puede haber ningún fundamento lógico para las opiniones que abrigamos acerca del curso futuro de los acontecimientos. Debe contentarse, por lo tanto, con mostrar cómo podemos llegar a poseerlas.

Según Hume, la creencia en una proposición no puede explicarse por las operaciones de asociar las ideas correspondientes. Si, para citar uno de los ejemplos que emplea, alguien me dice que Julio César murió en esta cama, comprendo el sentido de la afirmación, y agrupo las mismas ideas que el que la hace, pero no asiento a la proposición. Debemos por consiguiente buscar en otro lado la diferencia entre creencia y desconfianza. En opinión de Hume la creencia “no hace sino variar la manera en que concebimos un objeto, sólo añade a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicional. Por consiguiente, una opinión o creencia puede definirse más exactamente como una idea vivida puesta en relación o asociada con una impresión presente”[821]. Por ejemplo, cuando inferimos la existencia de una cosa de otra (es decir, cuando creemos como fruto de una inferencia que algo existe) pasamos de la impresión de un objeto a la idea “vivida” de otro. Al pasar de la impresión a la idéa “no obramos movidos por la razón, sino por el hábito o principio de asociación. Pero la creencia es algo más que una mera idea. Es un modo particular de formar una idea;

y como la misma idea puede solamente variarse por una modificación de sus grados de fuerza y viveza, se sigue de todo ello que la creencia es una idea vivida producida con relación a una impresión presente, según la anterior definición”[822].

Por consiguiente, podemos distinguir entre creencia y fantasía refiriéndonos al modo en que concebimos las ideas en cuestión. “Una idea conviene a sentimientos diferentes de aquellos a los que conviene una idea ficticia que solamente la fantasía nos presenta; y yo intento explicar este sentimiento diferente hablando de una fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o constancia superior”[823]. Creencia “es un término que todo el mundo entiende en la vida común”[824], pero en filosofía sólo puede describirse en términos de sentimientos.

Sin embargo, aunque palabras como “vivacidad” o “viveza” nos basten para distinguir proposiciones en las que creemos de fantasías que sabemos que lo son, ¿no es cierto que tenemos muchas creencias sobre las cuales no tenemos ninguna clase de sensaciones fuertes? Creemos que la Tierra no es llana y que la Luna es un satélite de la Tierra, pero muchos de nosotros no tenemos sensaciones fuertes acerca de esas materias. Parece que Hume debería referirse a los atributos de constancia y firmeza más bien que a los de vivacidad o viveza. Desde el punto de vista de Hume nuestro asentimiento a una proposición está condicionado por la exclusión de otra alternativa. En el caso de las proposiciones analíticas cualquier proposición contraria queda excluida a causa de que la negación de una proposición analítica aparece como contradictoria en sí misma. En el caso de las proposiciones sintéticas las alternativas son excluidas en proporción a la regularidad con la que la situación que se afirma en la proposición ha ocurrido en el pasado, ya que la observación de su repetición ha creado un hábito y puesto en juego los principios de asociación. En el caso de la afirmación de que la Luna es un satélite de la Tierra, hemos siempre mantenido que es verdad, ya que no ha habido nada que nos haya hecho dudar de la exactitud de la afirmación, y que todas las observaciones que hemos podido hacer se han revelado compatibles con su veracidad. Tenemos, por lo tanto, una creencia firme y constante en la verdad de la afirmación, aunque no podamos abrigar sentimientos tan fuertes sobre ello como podríamos abrigar, por ejemplo, respecto a la honradez de un amigo íntimo que fuera objeto de sospechas.

He dicho ya que hemos mantenido siempre que la Luna es un satélite de la Tierra. Esto significa que la educación, tanto como las ideas, puede generar una creencia. Esto es admitido por Hume. “Todas las opiniones y nociones de las cosas a las que nos hemos acostumbrado desde la infancia arraigan con tal fuerza, que es imposible desterrarlas mediante todas las razones de la razón y de la experiencia; y este hábito prevalece en muchas ocasiones sobre el que surge de la constante e inseparable unión de causas y efectos. En este caso no es suficiente decir que la viveza de la idea produce la creencia: son una misma cosa... Estoy convencido de que, de una investigación, se desprendería que más de la mitad de las opiniones que prevalecen entre la humanidad son debidas a la educación, y que los principios que de este modo

se adoptan implícitamente sobrepasan a los que se deben al razonamiento abstracto o a la experiencia... La educación es una causa artificial y no natural”[825].

Por consiguiente, según Hume, “Cuando me convenzo de algún principio, se trata solamente de una idea que incide con más fuerza sobre mí. Cuando doy preferencia a una serie de argumentos sobre otra, no hago sino decidir acerca de mi sentimiento respecto de la superioridad de su influencia”[826]. Además, “todos nuestros razonamientos sobre causas y efectos se derivan únicamente de la costumbre, y la creencia es más bien un acto de la parte sensitiva que de la parte cognitiva de nuestra naturaleza”[827]. ¿De qué modo, entonces, podemos distinguir entre creencias racionales e irracionales? Hume no parece dar una respuesta clara y explícita a esta cuestión; y cuando se ocupa de creencias irracionales tiende más bien a indicar de qué modo, en su opinión, opera la mente, que a aclarar cómo podremos distinguir entre creencias racionales y las que no lo son. Pero su respuesta general al problema parece ser más o menos la que sigue: muchas creencias son fruto de la “educación” y algunas de ellas son irracionales. El modo de desprendernos de ellas es recurrir a la experiencia, o, más bien, contrastarlas con la experiencia. La creencia que es resultado de haber sido constantemente mantenida por nosotros como verdadera, ¿encaja con las que se fundan en experiencias de relaciones causales? Si la primera es contradictoria o incompatible con las segundas, debe descartarse. La educación es una causa “artificial” y debemos preferir la causa “natural” de las creencias, las relaciones causales en sentido filosófico, esto es, conjunciones constantes o invariables. Desde luego, podemos formar creencias irracionales, basadas en la experiencia. Hume cita el ejemplo de generalizaciones sobre ciudadanos de algún país extranjero que son resultado de uno o dos encuentros con extranjeros de dicha nacionalidad. Pero la manera de corregir estos prejuicios es obvia; es la única manera que de hecho se corrigen, cuando se corrigen. Por otra parte, las creencias irracionales pueden originarse por la experiencia de uniformidades o de conjunciones constantes. Pero éstas pueden corregirse por reflexión a la luz de experiencias más amplias que revelan hechos distintos o traen a la luz otros factores. Tolstoi habla en cierta ocasión de la creencia de algunos campesinos de que la gemación de la encina en primavera se debe a cierto viento. Y la creencia es explicable si el viento fuera contiguo con los árboles y anterior a la gemación. Pero si la experiencia revela casos en los que las encinas dan brotes incluso cuando no sopla este viento, no acogeremos la creencia de los campesinos. Además, aunque en todos los casos las encinas brotaran sólo cuando este viento soplara, la creencia de que la gemación es causada por el viento habría de ser aún incompatible con nuestra experiencia y observación de otros casos de gemación. La mente no formaría entonces, por así decirlo, el elemento de conexión necesario; y no creeríamos que el viento produce efectivamente este fenómeno.

De estas notas que intentan resumir el pensamiento de Hume, surge otra dificultad. Hume habla con frecuencia de la costumbre no sólo como si dominara,

sino como si debiera dominar la vida humana. Al mismo tiempo habla también como si la experiencia debiera ser nuestra guía. Así, dice que "el curso de los acontecimientos que registra nuestra experiencia es el principal patrón por el que regulamos nuestra conducta. No debemos apelar a ninguna otra cosa, ni en el campo, ni en el senado, ni debemos escuchar nunca otra cosa, ni en la escuela, ni en el gabinete"[828]. Quizá esto responda en cierta medida a la dificultad suscitada. Según Hume, hay ciertas creencias consuetudinarias fundamentales que son esenciales a la vida humana; la creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos, y la creencia de que algo que comienza a existir tiene una causa. Esas creencias fundamentales consuetudinarias dominan y deben dominar, si la vida humana ha de ser posible. Y ellas condicionan nuestras creencias más específicas. Pero estas, últimas no son inevitables ni necesarias: somos capaces de alterarlas y verificarlas. El modo de verificarlas es contrastarlas con el curso experimentado de los hechos y con la concordancia con las creencias que son ellas mismas compatibles con el curso experimentado de los hechos.

Capítulo 15
Hume II

1. Nuestra creencia en la existencia de los cuerpos.

Al final del capítulo anterior vimos cómo, para Hume, constituye una cosa natural la creencia de la existencia de los cuerpos independientemente de la mente o de la percepción. Vamos ahora a examinar más de cerca lo que tiene que decir sobre esta cuestión.

La principal dificultad, dice Hume, que surge cuando tratamos de imaginar un mundo de objetos que existen permanentemente independientes de nuestra percepción, es que nos vemos confinados al mundo de las percepciones y no podemos acceder al de los objetos que existen independientemente de dichas percepciones. "Ahora bien, como no se da nada ante el espíritu que no sean las percepciones, y como todas las ideas se derivan de algo que existía ya con anterioridad para la mente, se sigue de ello que nos es imposible concebir o formarnos una idea de nada específicamente diferente de las ideas y las impresiones. Fijemos nuestra atención tan fuera de nosotros mismos como nos sea posible, hagamos volar nuestra imaginación hacia el cielo o a los confines del universo; nunca daremos un paso fuera de nosotros, ni podremos concebir otra clase de existencia que las percepciones que se nos han aparecido en tan estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación y no podemos tener otras ideas que las que en él se producen"[829]. Las ideas son reducibles en último término a impresiones y las impresiones son subjetivas por pertenecer al sujeto perceptor. No podemos, por lo tanto, concebir nunca, cómo son en realidad los objetos aparte de nuestras percepciones.

Es importante entender que Hume no intenta negar la existencia del cuerpo o cuerpos independientemente de nuestras percepciones. Mantiene, por supuesto, que somos incapaces de probar la existencia de los cuerpos, pero al mismo tiempo insiste en que no podemos hacer otra cosa que asentir a dicha proposición. "La naturaleza no ha dejado la cuestión a su elección (la del escéptico), y ha estimado sin duda que es un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestro inseguro razonamiento y especulaciones. Podríamos preguntar, ¿qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?, pero no servirá de nada preguntarnos si existe o no el cuerpo. Es algo que hemos de dar por supuesto en todos nuestros razonamientos"[830]. El

escéptico, igual que el que no lo es, actúa como si el cuerpo existiera realmente, no puede hacer otra cosa que creer en él por muchas que sean las dudas académicas que se plantee en sus estudios. Lo único que podemos hacer, por tanto, es investigar la causa o causas que nos inducen a creer en la existencia continuada de cuerpos como algo distinto a nuestras mentes y percepciones.

En primer lugar, los sentidos no pueden ser la fuente de la noción de la existencia de las cosas, cuando éstas no han sido todavía percibidas, pues si esto fuera así, los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado ya de actuar, lo que implicaría una contradicción. Tampoco nos revelan los sentidos cuerpos distintos a nuestras percepciones, es decir, diferentes a la apariencia sensible de los cuerpos. No nos es revelado su copia y el original al mismo tiempo. Puede parecer que percibo mi propio cuerpo. Pero, "hablando con propiedad, no es mi cuerpo el que percibimos cuando miramos nuestros miembros, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos, de forma que el adscribir una existencia corpórea y real a estas impresiones, o a sus objetos, constituye un acto mental tan difícil de explicar como el que nos examinamos ahora"[831]. Es cierto que, entre las diferentes clases de impresiones, adscribimos una existencia distinta y continua a algunas y no a otras. Nadie atribuye existencia distinta y continua a los dolores y a los placeres. La gente "vulgar", aunque no los "filósofos", supone que los colores, los gustos, los sonidos y, en general, las llamadas cualidades secundarias poseen una existencia parecida. Pero tanto la gente vulgar como los filósofos suponen que la figura, la forma, el movimiento y la solidez existen de manera continua e independientemente de la percepción. Pero no son los sentidos mismos los que pueden conducirnos a hacer estas distinciones ya que, según los sentidos, todas estas impresiones tienen el mismo carácter que las anteriores.

En segundo lugar, no es la razón la que nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. "Cualesquiera que sean los argumentos que se les ocurran a los filósofos para establecer que la creencia en los objetos es independiente de la mente, es obvio que estos argumentos sólo pueden ser conocidos por muy pocos, y no es basándose en ellos por lo que los niños, los campesinos y la mayor parte del género humano se ven inclinados a atribuir objetos a algunas impresiones y negárselos a otros"[832]. Tampoco podemos justificar racionalmente nuestra creencia, una vez que la tenemos. "La filosofía nos dice que todo lo que aparece en la mente no es otra cosa que una percepción, y que está interrumpida y es independiente de aquélla"[833]. Y no podemos inferir los objetos de las percepciones, ya que tal inferencia sería causal y para que fuera válida tendríamos que poder observar la constante conjunción de dichos objetos con las percepciones correspondientes, cosa que no podemos hacer. Porque no podemos salirnos de las series de nuestras percepciones para compararlas con nada que exista aparte de ellas.

Nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y nuestro hábito de suponer que existen copias independientes de ciertas impresiones se debe sin duda a la imaginación, y no a los sentidos o a la razón o el entendimiento. La

cuestión que se plantea entonces es cuáles son los rasgos de ciertas impresiones que operan en la imaginación y producen nuestra persuasión de la existencia continuada e independiente de los cuerpos. Es inútil hacer depender esta creencia o persuasión de la fuerza superior o violencia de ciertas impresiones comparadas con otras. Ya que es obvio que la mayoría de la gente supone que el calor del fuego, colocado a una distancia conveniente, está en el mismo fuego, mientras que no suponen que el dolor intenso causado por una proximidad demasiado grande al fuego está en otra parte que en las impresiones del sujeto perceptor. Debemos por tanto buscar en otro sitio los rasgos peculiares de ciertas impresiones que actúan sobre nuestra imaginación.

Hume señala dos de dichos rasgos peculiares, a ser: la constancia y la coherencia. “Esas casas, montañas y árboles que se extienden ante mis ojos, se me han aparecido siempre en el mismo orden, y cuando los pierdo de vista, cerrando los ojos o volviendo la cabeza, me los vuelvo a encontrar después sin la menor alteración”[834]. Nos encontramos en este caso con impresiones constantemente recurrentes. Pero los cuerpos varían a menudo no sólo de posición sino de cualidades. Sin embargo, existe una coherencia hasta en sus mismos cambios. “Cuando vuelvo a mi cuarto después de una ausencia de una hora, encuentra el fuego en situación distinta que cuando lo dejé, pero entonces estoy acostumbrado de otras veces a ver una alteración igual en el mismo período de tiempo, ya esté presente o ausente, cerca o lejos. Esta coherencia en sus cambios es una de las características de los objetos externos, lo mismo que su constancia”[835]. Lo que quiere decir Hume, a mi parecer, está lo suficientemente claro. Mis impresiones de las montañas que veo a través de las ventanas son constantes en el sentido de que, dadas unas condiciones requeridas, son las mismas. Desde el punto de vista de la percepción, las montañas permanecen más o menos lo mismo. Pero la impresión que recibo del fuego en mi habitación a las 9 de la noche no es la misma que la impresión que tengo cuando regreso a mi habitación a las 10.30. El fuego se ha consumido durante ese tiempo. Por otra parte, estas dos impresiones separadas coinciden con las dos impresiones que recibo en el mismo intervalo de tiempo otra noche. Y si observo el fuego durante un lapso de tiempo en dos ocasiones o más, se da un modelo de coherencia entre las dos series diferentes de impresiones.

Pero Hume no se siente satisfecho con la explicación dada de nuestra creencia en la continuidad e independencia de la existencia de los cuerpos, que se da solamente dentro del contexto de nuestras impresiones. Por una parte nuestras impresiones se interrumpen de hecho y por la otra creemos habitualmente en la existencia continuada de los cuerpos. Y la mera repetición de las impresiones interrumpidas, aunque similares, no puede por sí misma producir esta impresión. Hemos de buscar algún otro principio y Hume, como era de esperar, recurre a consideraciones de orden psicológico. “La imaginación, cuando empieza una serie de pensamientos, puede continuar incluso cuando falta el objeto y, lo mismo que la embarcación puesta en movimiento por los remos, sigue su camino sin que haga falta un nuevo

impulso”[836]. Una vez empieza la mente a observar una uniformidad o coherencia entre las impresiones, tiende a convertir esta uniformidad en tan completa como sea posible. La suposición de la existencia continuada de los cuerpos es suficiente para este fin y nos proporciona una noción de mayor regularidad y coherencia que la que nos proporcionan los sentidos. Pero aunque la coherencia dé lugar a la suposición de la continua existencia de los objetos, se necesita la idea de constancia para explicar nuestras suposiciones de su existencia independiente, es decir, de la independencia de nuestras percepciones. Cuando nos hemos habituado, por ejemplo, a que la percepción del Sol ocurra siempre en la misma forma que en su apariencia primera, nos vemos inclinados a considerar estas percepciones diferentes e interrumpidas como la misma. La reflexión, sin embargo, nos muestra que las percepciones no son las mismas. Por lo tanto; para libramos de esta contradicción, evitamos la interrupción “suponiendo que estas percepciones interrumpidas están relacionadas por una existencia real ante la cual somos insensibles”[837].

Es verdad que estas observaciones no son demasiado esclarecedoras y Hume se esfuerza por hacer su posición más clara y precisa. Para ello distingue entre lo que él llama la opinión vulgar y la del “sistema filosófico”. La gente vulgar es “toda aquella porción del género humano carente de cultura y de formación filosófica, es decir, todos nosotros en una u otra ocasión”[838]. Esta gente supone, dice Hume, que sus percepciones constituyen los únicos objetos. “La misma imagen que se nos presenta a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y a estas imágenes interrumpidas les adscribimos una identidad perfecta”[839]. En otras palabras, la gente vulgar no sabe nada de la sustancia material de Locke y los objetos materiales son para ellos simplemente lo que perciben. Decir esto es lo mismo para Hume que afirmar que, para la gente vulgar, los objetos y las percepciones son una misma cosa. Nos encontramos ahora ante una dificultad. Por una parte, “El suave paso de la imaginación a lo largo de las ideas de percepciones semejantes nos hacen adscribir a éstas una identidad perfecta”[840]. Por otro lado, la manera interrumpida en que se producen, o, como dice Hume, en que aparecen, nos llevan a considerarlas como entes distintos. Pero esta contradicción da lugar a una insatisfacción, y, por lo tanto ha de ser resuelta. Como no podemos sacrificar la propensión producida por el paso de la imaginación de una a otra imagen, hemos de sacrificar el segundo principio. Es cierto que las interrupciones en la apariencia de las percepciones similares son a menudo tan largas y frecuentes que no podemos pasarlas por alto, pero al mismo tiempo “una apariencia interrumpida de los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia”[841]. Por ello podemos “fingir” una existencia continuada de los objetos. Pero no sólo lo “fingimos”, lo creemos, y, según Hume, esta creencia podemos explicarla refiriéndonos a la memoria. La memoria nos presenta un gran número de casos de percepciones similares que se producen en diferentes ocasiones después de considerables interrupciones. Y esta similitud produce una propensión a considerar como la misma estas percepciones

interrumpidas. Al mismo tiempo, también produce una propensión a conectar las percepciones por medio de una hipótesis de existencia continuada, para justificar nuestra adscripción de identidad a las mismas y evitar así la contradicción en la que nos sumerge el carácter intermitente de nuestras percepciones. Nos vemos, pues, inclinados a fingir la existencia continuada de los cuerpos. Además, puesto que estas propensiones surgen de las impresiones vivas de la memoria, hay una cierta viveza en esta ficción, "o, en otras palabras, nos hace creer en la existencia continuada del cuerpo"[842]. La creencia consiste en la vivacidad de una idea.

Pero aunque se nos induce de esta manera a creer en la existencia continuada de "los objetos sensibles o percepciones", la filosofía nos hace ver la falacia de la suposición, porque la razón nos muestra que nuestras percepciones no existen independientemente de nuestro acto de percibir, y que los objetos no tienen una existencia ni continua ni independiente. Los filósofos han hecho, por lo tanto, una distinción entre las percepciones y los objetos. Las primeras sufren interrupciones y dependen del sujeto perceptor; los segundos existen de forma continua e independientemente. Pero a esta teoría se ha llegado acogiendo primero y descartando más tarde la opinión vulgar, y contiene no sólo las dificultades propias de dicha opinión sino otras que le son propias. Por ejemplo, la teoría implica el postular una nueva serie de percepciones. No podemos, tal como hemos visto antes, concebir los objetos salvo por medio de las percepciones. Así pues, si postulamos los objetos además de las percepciones, lo único que hacemos es duplicar estas últimas y, al mismo tiempo, adscribirles atributos, tales como la independencia y la continuidad, que no pertenecen de hecho a las percepciones.

La conclusión que saca Hume después de examinar el fenómeno de nuestra creencia en la existencia independiente y continua de los cuerpos es que no existe justificación racional que la explique. Pero, por otra parte, no podemos suprimir la creencia. Podemos dar por supuesto, "cualquiera que sea la opinión del lector ahora mismo, que dentro de una hora estará persuadido de que hay un mundo interno y otro externo"[843]. Sólo es posible el escepticismo sobre este punto en la reflexión filosófica, y aun entonces, es solamente teórico. Hay que hacer notar que Hume no recomienda la teoría de que ciertas cualidades (las llamadas cualidades secundarias) son subjetivas, mientras que otras (las cualidades primarias) son objetivas. Por el contrario, mantiene que "si los colores, los sonidos, los gustos y los olores son meras percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni siquiera el movimiento, la extensión y la solidez, que son las cualidades primarias sobre las que más se insiste"[844]. Es cierto, reconoce, que "cuando razonamos de la causa al efecto, llegamos a la conclusión de que ni el color, ni el sonido, ni el gusto, ni el olor tienen una existencia continua e independiente"[845]. Pero "cuando excluimos estas cualidades sensibles, no queda nada en el mundo que tenga dicha existencia"[846]. Es cierto que Hume aceptaba en líneas generales la crítica que Berkeley hacía de Locke, pero no estaba de acuerdo en

nada más, pues, aunque Berkeley trataba de refutar a los escépticos, lo mismo que a los ateos y materialistas, sus argumentos, según Hume, terminaban llevando al escepticismo al "no admitir respuesta y no producir convicción. Su único efecto es producir ese momentáneo asombro, irresolución y confusión que son resultado de todo escepticismo"[847]. Siempre puede decirse, desde luego, que la posición de Hume es más escéptica que la de Berkeley, ya que señala una irreconciliable contradicción entre las conclusiones a las que se puede llegar por medio del razonamiento filosófico y nuestra creencia natural. También puede argüirse que Hume trata de dar una imagen errónea de Berkeley hasta el punto de decir que trataba de corregir las opiniones de la gente vulgar. Pero, aunque todo esto sea cierto, debemos recordar que Hume termina por tomar partido por la opinión de la gente vulgar, al admitir que tenemos una propensión inevitable e imposible de desarraigar a creer en la existencia independiente y continua de los cuerpos. Esta propensión produce la creencia, y esta creencia influye tanto en la opinión vulgar como en la filosófica. Todo intento de dar una justificación racional a esta creencia es un fracaso. Puede que exista algo aparte de nuestras percepciones, pero no podemos probarlo y, al mismo tiempo, nadie vive ni puede vivir basándose en el escepticismo. Por lo tanto prevalece inevitablemente, y con razón, la creencia natural.

Está claro, a mi parecer, que gran parte de la fuerza de los argumentos de Hume depende de la premisa de que lo primero que conocemos son nuestras percepciones. Además, parece emplear la palabra "percepción" en dos sentidos, como acto de percibir y como objeto percibido. Es obvio que nuestras percepciones, utilizando el primer sentido de la palabra "percepción", son discretas e intermitentes. Pero el hombre corriente sabe esto y no identifica, por ejemplo, dos percepciones interrumpidas del Sol. Si puede decirse que identifica sus percepciones, las identifica en el segundo sentido de la palabra "percepción". La respuesta de Hume sería que hacer esta distinción equivaldría a admitir toda la cuestión, ya que es la distinción misma la que es objeto de controversia. Al mismo tiempo, la discusión carecería de interés si no se separan cuidadosamente las distinciones lingüísticas. El planteamiento que hace Hume del problema me parece que sufre del defecto corriente en Locke en la "modalidad de sus ideas" y derivados, por ejemplo, el que un término como "idea" o "percepción" se utilice en acepciones poco corrientes, sin tener el suficiente cuidado de hacer las debidas distinciones entre los sentidos corrientes y los no corrientes. Y esto tiene mucha importancia, ya que se puede llegar a conclusiones filosóficas de gran envergadura si tomamos estas palabras en su acepción rara. Lo que sí se puede hacer constar es que es el empirismo el que da por admitida la cuestión y que las conclusiones escépticas de Hume se derivan del uso lingüístico que hace en sus razonamientos.

Al mismo tiempo, la postura general de Hume en el sentido de que es la creencia natural, lo mismo que la "creencia" animal, la que prevalece en la vida humana y que la razón es impotente para justificar dichas creencias, si entendemos por "justificar"

algo más que dar una explicación meramente psicológica de la génesis de las creencias, es de una gran importancia histórica. Es probablemente esta postura la más característica de Hume y la que le hace apartarse de Berkeley y de Locke. Existen, sin duda, ciertas anticipaciones de las posturas de Locke, pero la filosofía de Locke tenía, como hemos visto, un carácter marcadamente racionalista. Es Hume, por encima de todos los empiristas clásicos, el que mejor representa la corriente antirracionalista de pensamiento. Y tan erróneo es considerar exclusivamente su escepticismo, como pasar por alto o minimizar la gran importancia que él atribuye a las creencias naturales.

2. La multiplicidad de los espíritus y el problema de la identidad personal.

Según Hume, el problema del espíritu no es tan complicado y difícil como el de los cuerpos. "El mundo intelectual, aunque con muchos puntos oscuros, no se ve asediado por contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo natural. Lo que se conoce de él está de acuerdo consigo mismo, y lo que no sabemos hemos de contentarnos con dejarlo como está"[848]. Reflexiones posteriores, como ya veremos, llevaron a Hume a una conclusión menos optimista, pero esto fue lo que empezó diciendo.

Ocupándose en primer lugar del tema de la inmortalidad del alma, Hume sugiere que el problema de si la percepción es inherente a una sustancia material o inmaterial, no tiene sentido, ya que al no darle un significado claro, no podemos darle una respuesta adecuada. En primer lugar, ¿tenemos alguna idea de lo que es la sustancia? Y si la tenemos, ¿qué impresión produce esta idea? Podemos decir que tenemos una idea de sustancia porque podemos definirla como "algo que puede existir por sí mismo". Pero esta definición conviene a cualquier cosa que pueda concebirse, ya que todo lo que se conciba de manera clara y distinta puede existir por sí mismo, por lo menos en el campo de la posibilidad. Así pues, la definición no servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de la percepción. En segundo lugar, ¿qué se entiende por "ser inherente"? "Lo inherente es algo que se supone es requisito para apoyar la existencia de nuestras percepciones. Nada aparece como requisito para apoyar la existencia de una percepción y, por lo tanto, no tenemos ninguna idea de lo que es la inherencia"[849]. Las percepciones no pueden ser inherentes a un cuerpo,

pues si así fuera tendrían que estar localizadas. Pero es absurdo hablar de una pasión, por ejemplo, como situada localmente en relación a una reflexión moral, abajo o arriba, a la derecha o a la izquierda. De ello no se deriva, sin embargo, que las percepciones puedan ser inherentes a una sustancia inmaterial. "Esa mesa que aparece ante mi vista es sólo una percepción, y todas sus cualidades lo son de la percepción. La cualidad más manifiesta es la extensión. La percepción consta de partes"[850]. Pero, ¿qué quiere decir que una percepción con extensión radica en una sustancia inmaterial? La relación es inexplicable. Si se dice que la percepción debe ser inherente a algo, ello mismo es dar por admitida la proposición. En realidad, un objeto puede existir aunque no exista en ningún aparte. "Y afirmo que esto no es solamente posible sino que ésta es la manera que tienen de existir la mayor parte de los seres"[851].

La consideración de Hume sobre la mesa presupone evidentemente que lo que conozco cuando conozco la mesa es una percepción. Puede que existan otras cosas que no sean percepciones, pero si las hay no puedo saber lo que son. Nos vemos reducidos al mundo de las percepciones. Esta suposición se encuentra implícita, a mi parecer, en su argumento para demostrar que la teoría que considera el alma como una sustancia inmaterial no se distingue a la larga de lo que él llama, quizás irónicamente, la "horrible hipótesis" de Spinoza. Está, en primer lugar, el universo de objetos o cuerpos. Todos ellos, según Spinoza, son modificaciones de una sola sustancia o sujeto. En segundo término está el universo del pensamiento, de mis impresiones e ideas. Éstas, según nos han enseñado los "teólogos", son modificaciones de una sustancia simple y no extensa, el alma. Pero no podemos distinguir entre las percepciones y los objetos, y no podemos encontrar relación alguna, ya sea de afinidad o repugnancia, que afecte a uno y no afecte a los otros. Si, por lo tanto, objetamos contra Spinoza que su sustancia ha de ser idéntica a sus modificaciones y, además, que ha de ser idéntica a las modificaciones incompatibles, se puede establecer el mismo tipo de objeciones en contra de la hipótesis de los teólogos. El alma inmaterial ha de ser idéntica, por ejemplo, a las mesas y a las sillas. Y si tenemos una idea del alma, esta idea será una percepción y una modificación. Acabaremos por tanto en la teoría spinoziana de la sustancia única. En puridad, cualquier argumento que trate de demostrar el absurdo de afirmar que todos los objetos llamados naturales son modificaciones de una sola sustancia, servirá asimismo para demostrar lo absurdo de afirmar que todas las impresiones y todas las ideas, es decir, todas las percepciones, son modificaciones de una sustancia inmaterial, el alma. Y todos los argumentos que defiendan que las percepciones son modificaciones del alma, defenderán también la hipótesis de Spinoza. Porque no podemos distinguir entre percepciones y objetos ni hacer afirmaciones sobre unos que no abarquen también a los otros.

Naturalmente, no está en el ánimo de Hume defender el monismo de Spinoza. Trata de desarrollar un argumentum ad hominem, que demuestra que el punto de vista

teológico sobre el alma está tan sujeto a crítica como la teoría de Spinoza. La conclusión que saca es que “la cuestión que se refiere a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible. Todas nuestras percepciones no son susceptibles de una unión local, ya sea con una cosa extensa o no, habiendo objetos de una clase y de la otra”[852]. El problema sobre la sustancia del alma tendría, por tanto, que dejar de ser estudiado, ya que no podemos sacar ninguna conclusión que tenga sentido.

Pero si no existe la sustancia, ni la extensa ni la no extensa, ¿a qué se le puede llamar el alma?, ¿qué pasa con la identidad personal? Hume se ve naturalmente obligado a negar que tengamos una idea de nosotros mismos distinta de nuestras percepciones. Algunos filósofos, dice, imaginan que somos siempre conscientes de nosotros mismos como de algo que permanece en un estado permanente de autoidentidad. Pero cualquier idea inteligible y clara que tengamos del yo, ha de derivarse de una impresión. Sin embargo, “el yo o persona no consiste en ninguna impresión aislada, sino en todo aquello a lo que hacen referencia nuestras distintas impresiones e ideas. Si alguna de nuestras impresiones nos da la idea del yo, dicha impresión ha de permanecer invariable, a través de toda nuestra vida, ya que de esta forma es como se supone que existe el ser propio. Pero no existen impresiones constantes e invariables... y, en consecuencia, no existe tal idea[853]. Todas nuestras percepciones son distinguibles y separables, y no podemos descubrir una identidad propia aparte de dichas percepciones. “Por mi parte, cuando penetro en la más profunda intimidad de lo que llamo mi yo, tropiezo siempre con alguna percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehender a mi yo sin una percepción, y nunca puedo observar nada que no sea una percepción... Si alguien, después de una reflexión seria y sin prejuicios, piensa que puede tener una noción diferente de sí mismo, he de confesar que no puedo seguir discutiendo con él. Todo lo que puedo decir es que espero que tenga tanta razón como yo, y que entonces somos esencialmente diferentes en ese respecto. Puede que él sea capaz de percibir algo simple y continuo que él llama su yo, aun cuando yo estoy seguro de que no existe tal principio en mi”[854]. La conclusión a la que llega Hume es, por lo tanto, que “el espíritu es una especie de teatro donde aparecen sucesivamente varias percepciones, donde pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. No se da en realidad ninguna simplicidad en un momento dado, ni identidad en otros diferentes, cualquiera que sea nuestra propensión natural a imaginar dicha simplicidad e identidad. El símil del teatro no debe confundirnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu, y tampoco tenemos una noción clara del lugar donde se representan las escenas o de qué material están compuestas”[855].

¿Qué es entonces lo que nos induce a atribuir identidad y simplicidad a la mente? De acuerdo con Hume, tendemos a confundir las dos ideas: la de identidad y la de sucesión de objetos relacionados. Por ejemplo, el cuerpo de un animal es un conjunto y las partes que lo constituyen están en continuo cambio: en un sentido estricto, no

permanece idéntico a sí mismo. Pero los cambios son por lo general graduales y no pueden percibirse de un momento a otro. Además, las partes están relacionadas unas con otras, y aquéllos gozan de una dependencia mutua unos con otros. La mente tiende a despreciar las interrupciones y adscribir una identidad propia al conjunto. Ahora bien, en el caso de la mente humana, se da una sucesión de percepciones relacionadas. La memoria, al hacer surgir imágenes de percepciones pasadas, produce una relación de semejanza entre las distintas percepciones, y la imaginación ayuda a formar la cadena, de forma que ésta aparece como un objeto continuo y persistente. Además, nuestras percepciones se relacionan mutuamente por medio de una relación causal. "Nuestras impresiones dan lugar a sus ideas correspondientes, y estás ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento hace desaparecer a otro y arrastra tras él a un tercero que a su vez será desechado"[856]. En este caso también la memoria tiene una gran importancia, pues sólo por medio de la memoria somos capaces de conocer las relaciones causales entre nuestras percepciones. Es por ello por lo que la memoria puede considerarse como la principal fuente de la idea de una identidad personal. Si se admite la memoria, nuestras percepciones están unidas por asociación en la imaginación y atribuimos una identidad a lo que es en realidad una sucesión interrumpida de percepciones relacionadas entre si. Es cierto que, a menos que hagamos intervenir a la filosofía, podemos "fingir" un principio unificador, un yo permanente distinto de nuestras percepciones. Si nos desprendemos de esta "ficción", todas las cuestiones relativas a una identidad personal "han de considerarse más bien como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos"[857]. Es decir, el saber si en un momento dado es adecuado decir que algo es idéntico o no lo es, es un problema lingüístico.

Visto el análisis fenomenológico que hace Hume del yo, no merece la pena tratar de averiguar si cree en la inmortalidad. Es cierto que nunca negó explícitamente la posibilidad de supervivencia. James Boswell señala que en su última entrevista con Hume, el 7 de julio de 1776, preguntó al filósofo si no creía en la posibilidad de que existiera una vida futura. Hume respondió que era posible que uno de los trozos de carbón, que se echara al fuego no ardiese. Si tomamos en serio la frase de Hume, puede decirse que creía en la inmortalidad como en una posibilidad lógica. Añadió, sin embargo, que sería un capricho extremadamente irracional el querer vivir para siempre.

Ypor lo que dijo sobre el tema en otras ocasiones, parece claro, no sólo que no creyera que la inmortalidad pudiera probarse ya fuera por argumentos metafísicos o morales, sino también que él personalmente no creía en ella. Y esto no es extraño si tenemos en cuenta la explicación que da sobre el yo.

Es importante añadir, sin embargo, que Hume se dio cuenta de los puntos débiles que presentaba su explicación sobre el yo. En el Apéndice a su *Tratado*, admite que cuando tiene que explicar qué es lo que une nuestras distintas percepciones y nos hace atribuirles una identidad y simplicidad reales, "me doy cuenta de que mi

explicación es muy defectuosa, y que nada, sino la aparente evidencia de los razonamientos precedentes, me hubieran podido inducir a admitirla. Si las percepciones constituyen existencias distintas, forman un todo solamente por estar conectadas entre sí... Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando tengo que explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia.

No puedo encontrar ninguna teoría que me parezca lo suficientemente satisfactoria. Para abreviar, hay dos principios a los que, por un lado, no les puedo dar la debida consistencia, y por el otro, no está en mi mano renunciar a ninguno de ellos, a saber, que todas nuestras percepciones distintas constituyen existencias distintas y que el espíritu no percibe nunca ninguna conexión real entre las distintas existencias... Por mi parte, he de solicitar que se me permita ser escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado para mi entendimiento”[858]. Hume hacía muy bien en experimentar dudas en cuanto a la explicación que daba sobre el yo o la identidad personal. Aparte de las objeciones que podrían hacérsele, por ejemplo, a su ambiguo uso de la palabra “identidad”[859], no da ninguna explicación real del funcionamiento de la memoria, si bien pone de manifiesto su importancia. Y se necesita alguna explicación, pues de otra forma no puede explicarse cómo puede introducirse la memoria en su teoría. Por otra parte, y tal como él mismo admite, si se considera que la mente, en cierto sentido, colecciona las percepciones, ¿cómo puede hacerlo cuando se identifica con una colección, de la que cada una de las partes constituye un objeto distinto? ¿Puede nuestra percepción conocer las otras cosas? Y si es así, ¿de qué manera? No me parece, por otra parte, que se puedan disminuir las dificultades adoptando el mecanismo empirísta de hablar de la mente como de una “construcción lógica” de los acontecimientos psíquicos. De hecho, se presentan precisamente las mismas dificultades, y se han de presentar por fuerza, en cualquier explicación fenomenológica del yo.

3. La existencia y naturaleza de Dios.

Antes de pasar a describir la opinión de Hume sobre la existencia de Dios, puede que sea conveniente decir algo sobre su propia actitud general para con el problema religioso. Fue educado como calvinista, pero a una edad relativamente temprana desechó las doctrinas que le fueron enseñadas durante su niñez. Sin embargo, y a pesar del indudable desagrado que le producía el calvinismo, sería un error pensar

que su actitud para con la religión no es más que la expresión de una reacción hostil hacia la teología y la disciplina religiosa que se le habían impuesto de pequeño. Lo cierto parece ser que, una vez liberado de sus creencias calvinistas, la religión fue para él un fenómeno puramente exterior que no provocaba en él ninguna respuesta interior. En este sentido, era un hombre "irreligioso". Consciente del papel que desempeñaba en la vida de los hombres, estaba interesado en su naturaleza y poder, pero sólo desde fuera. Pero, además, estaba convencido de la influencia perniciosa que tenía la religión sobre el hombre. Por ejemplo, pensaba que la religión perjudica a la moralidad por hacer que la gente actúe por motivos distintos del amor y la virtud por sí mismos. En su ensayo sobre *The Natural History of Religión* describe la evolución del politeísmo al monoteísmo. A los múltiples dioses y diosas del politeísmo, que eran simples seres humanos magnificados, se les fueron atribuyendo progresivamente diferentes perfecciones a modo de alabanza y elogios, hasta que se acabó por atribuir a la divinidad la calidad de infinito y se llegó con ello al monoteísmo. Pero si es cierto que a lo largo de la evolución religiosa se ha podido observar la disminución de la superstición, la transición del politeísmo al monoteísmo ha ido acompañada también por un aumento del fanatismo, el sectarismo y el celo intemperado, tal como muestra el comportamiento de los mahometanos y los cristianos. Por otra parte, la idea de la grandeza y majestad del Dios infinito ha favorecido las actitudes de humillación y las prácticas del ascetismo y la mortificación que no se conocían en una mentalidad pagana. Además, mientras que en la antigua Grecia no existía el dogma, tal como lo entienden los cristianos, y la filosofía era libre y podía desarrollarse sin trabas, en la época cristiana la filosofía ha sido utilizada en servicio de las doctrinas teológicas. Hume no rechaza todas las religiones explícitamente y distingue entre la verdadera religión por un lado y la superstición y el fanatismo por el otro. Pero cuando buscamos en sus escritos una explicación de la verdadera religión, nos encontramos con que su contenido es extremadamente impreciso.

En su *Investigación sobre el entendimiento humano*, la sección undécima está dedicada, tal como reza su título, al tema de la providencia y de la vida futura. Para concederse a sí mismo una mayor libertad, Hume pone lo que tiene que decir en boca de un amigo epicúreo que, a instancias de Hume pronuncia un discurso dirigido a los atenienses. El orador observa que los filósofos religiosos, en lugar de conformarse con la tradición, "tratan por todos los medios de establecer la religión por encima de los principios de la razón, con lo que, en vez de satisfacer las dudas que surgen de forma natural ante una investigación diligente y completa, contribuyen a excitarlas más"[860]. Hace notar después que "el principal y único argumento para probar la existencia divina radica en el orden de la naturaleza... Hay que reconocer que este argumento va de los efectos a las causas. Por el orden de la obra se infiere que ha debido de existir un proyecto y un plan en el agente. Si no se establece este punto, hay que reconocer que fallan las conclusiones y no vale pretender establecer las

conclusiones con una mayor amplitud de lo que exigen los fenómenos de la naturaleza. Éstas son las concesiones y deseo hacer ver las consecuencias”[861].

¿ Cuáles son estas consecuencias? En primer lugar, no es permisible, cuando se deduce una causa de un efecto, atribuir a la causa otras cualidades que las que son necesarias y suficientes para producir el efecto. En segundo lugar, no se puede empezar a partir de la causa deducida y deducir otros efectos además de los ya conocidos. En el caso de la invención humana o de la obra de arte, podemos afirmar, por supuesto, que el autor posee ciertos atributos diferentes de los que se manifiestan inmediatamente en el efecto. Pero podemos hacer esto solamente porque conocemos ya a los seres humanos, así como sus atributos y aptitudes y su forma corriente de actuar. En el caso de Dios, sin embargo, estas condiciones no existen. Si creo que el mundo, tal como yo lo conozco, postula una causa inteligente, puedo inferir la existencia de dicha causa, pero lo que no puedo postular legítimamente es que la causa posee otros atributos, como por ejemplo cualidades morales, o que puede producir otros efectos que los ya conocidos por mí. Puede, por supuesto, poseer otros atributos, pero yo no lo sé. Y aunque es permisible hacer conjeturas, habría que reconocer que se trataría de una mera conjetura o de una aserción, no de un hecho, sino de una mera posibilidad. El “amigo” de Hume no dice que sea válida y cierta la inferencia del orden natural a un ordenador inteligente. Por el contrario, afirma que “es incierto, porque el sujeto está completamente fuera del alcance de la experiencia humana”[862]. Podemos establecer una relación causal sólo cuando observamos y en tanto observamos una conjunción constante. Pero no podemos observar a Dios en absoluto, y los fenómenos naturales permanecen siendo lo que son cualquiera que sea la hipótesis explicatoria que adoptemos. “Tengo serias dudas de que sea posible conocer una causa por sus efectos”[863]. La hipótesis religiosa es, sin duda, una forma de explicar los fenómenos visibles del universo, y puede ser verdadera incluso si esta verdad es incierta. Al mismo tiempo, no se trata de una hipótesis de la que podamos deducir otros hechos que los que ya conocemos de antemano. Y tampoco podemos derivar de ella principios y máximas de conducta. En este sentido, se trata de una hipótesis “inútil”. “Es inútil porque nuestro conocimiento de esta causa se deriva de los hechos naturales y, por lo tanto, nunca podremos, de acuerdo con las normas del buen razonamiento, volver a extraer de la causa ninguna inferencia nueva, o, añadiendo elementos al método común y experimentado de la naturaleza, establecer nuevos principios de conducta y comportamiento”[864]. En forma sustancial, se expresa la misma perspectiva de forma más ampliada, en los Diálogos sobre la religión natural, publicados, de acuerdo con la voluntad de Hume, después de su muerte. Los participantes en los Diálogos se llaman Cleantes, Filón y Demea, y su conversación es relatada por Pámfilo a Hermipo. Hume no aparece en forma personal ni tampoco dice cuál de las opiniones que aparecen es la suya. Pámfilo hace alusión al “correcto giro filosófico de Cleantes”, al “descuidado escepticismo de Filón” y a “la inflexible y rígida ortodoxia de Demea”[865]. Se ha afirmado con frecuencia, sin

embargo, que Hume se identificaba con Cleantes, y los que defienden esto se basan en las palabras finales de los *Diálogos* cuando Pámfilo señala que "después de una meditación profunda de todos los diálogos, no puedo menos de pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea pero que los de Cleantes están todavía más próximos a la verdad"[866]. Además, en una carta de Hume a Sir Gilbert Elliot escrita en 1751, hace constar que Cleantes es "el héroe del diálogo", y que él aceptaría cualquier indicación de Elliot para reforzar la posición de Cleantes. Pero si identificamos a Hume con Cleantes, hemos de atribuirle también una firme creencia en el argumento a posteriori derivado de la observación del orden natural. "Por medio de este argumento a posteriori, y sólo por él, podemos probar inmediatamente la existencia de una Divinidad y su similitud con el espíritu y la inteligencia humanos"[867]. Pero aunque Hume está sin duda de acuerdo con el rechazo que hace Cleantes de lo que él llama argumentos *a priori* y con el contenido de éstos en el sentido de que "las palabras ser necesario no tienen sentido o lo que es lo mismo, ninguna consistencia"[868], me parece muy improbable que considere concluyente el argumento basado en la existencia de un plan preconcebido, ya que ello no sería compatible con sus principios filosóficos generales, ni tampoco con la sección de la primera Investigación a la que nos hemos referido más arriba. En esta sección, aunque Hume crea un amigo imaginario como orador, es él mismo el que hace notar "Dudo mucho que una causa pueda ser conocida solamente por sus efectos, como seguramente habréis supuesto todos"[869]. En mi opinión, es Filón y no Cleantes el que representa a Hume en los *Diálogos*, si es que puede afirmarse que alguno de los participantes en los mismos ha de representar a Hume. Hume inició una polémica sobre los problemas de nuestro conocimiento de la existencia de Dios y de su naturaleza, y no es necesario suponer que hubiera querido identificarse, ya sea con Filón o con Cleantes exclusivamente. Pero en tanto sus puntos de vista son opuestos entre sí, me parece más correcto identificar a Hume con la opinión del primero que con las del segundo. Parece que Cleantes es el héroe de los *Diálogos* para Pámfilo más que para Hume, y, aunque cuando este último enseñó a Elliot una versión incompleta de la obra le invitó a dar ideas que contribuyeran a reforzar la posición de Cleantes, con objeto de mantener el interés dramático del diálogo, no por eso se altera el hecho de que en la Parte XXI, en la sección final de la obra, se tiende a reforzar la posición de Filón más que la de Cleantes, a pesar de los comentarios finales de Pámfilo.

Si aceptamos, entonces, que cuando se oponen Filón y Cleantes es el primero el que expresa el punto de vista de Hume, ¿qué conclusión podemos sacar entonces de la opinión de Hume sobre nuestro conocimiento de la existencia y la naturaleza de Dios? La respuesta puede darse citando las palabras de Filón. "Si toda la teología natural, como mantienen algunos, se resuelve en una simple, aunque ambigua proposición, a saber, que la causa de las causas del orden universal tiene probablemente una remota analogía con la inteligencia humana; si esta proposición

no puede ser ampliada o sujeta a variación o ampliación; si no permite ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser origen de entorpecimiento de la misma; y si la analogía, por imperfecta que sea, no va más allá de la inteligencia humana, y no puede transferirse, con apariencia de probabilidad, a las otras cualidades del espíritu; si esto es realmente así, ¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, contemplativo y religioso, sino asentir simplemente desde el punto de vista filosófico cada vez que se proponga la proposición, y creer que los argumentos sobre los que se basa exceden las objeciones que puedan hacerse en contra?"[870]. Aquí se nos reduce a la simple proposición de que la causa o las causas en el orden natural del mundo tienen probablemente una remota analogía con la inteligencia humana. Nada más puede decirse. Nada se afirma sobre las cualidades morales de la "causa de las causas". La proposición, por otra parte, es puramente teórica en el sentido de que no se puede extraer una conclusión legítima de ella, que afecte a la conducta humana, a la religión o a la moral. "La verdadera religión" se reduce por tanto al reconocimiento de una afirmación puramente teórica de la probabilidad. Ésta es la posición que concuerda con la undécima sección de la primera Investigación y es a lo más lejos que Hume está dispuesto a llegar.

Boswell registra la declaración de Hume al final de su vida en el sentido de que nunca había tenido creencia alguna religiosa desde que empezó a leer a Locke y a Clarke. Sin duda quería decir que, desde que empezó a leer la apología racionalista de la teología natural y de la religión en las obras de los filósofos, encontró sus argumentos tan débiles que dejó de creer en las conclusiones. La opinión de Hume era que la religión tenía su origen en pasiones tales como el temor al desastre y la esperanza de ventajas y mejoras cuando estas pasiones se dirigen hacia algún poder invisible e inteligente. En el curso del tiempo los hombres han intentado racionalizar la religión y encontrar argumentos en favor de la fe, pero la mayoría de estos argumentos no resistirían un análisis crítico. Esto es lo que creía de los argumentos de Locke, Clarke y otros metafísicos. Hay, sin embargo, una tendencia casi espontánea a considerar el mundo como evidencia de un plan, y aunque no hagamos ninguna otra afirmación, no es irracional afirmar que, cualquiera que sea la causa, tiene alguna relación con lo que llamamos inteligencia. Pero a la larga, el mundo es un misterio inescrutable, y no podemos tener un conocimiento cierto de las causas últimas.

Puede que el lector se pregunte si Hume podría considerarse como ateo, agnóstico o teísta, si bien no es fácil dar una "respuesta categórica" a esta pregunta. Como ya se ha mencionado anteriormente, se negó a reconocer la validez de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios, es decir, se negó a admitir que la existencia de Dios fuera demostrable. Lo que hace es examinar el argumento *a posteriori*, al que considera como conducente a una "hipótesis religiosa". De los *Diálogos* se puede deducir que no está de acuerdo con ningún argumento que se base principalmente en una analogía entre las construcciones artificiales humanas y el mundo. Admitía, sin embargo, que existen ciertos principios que intervienen en el mundo, por ejemplo la

“organización” o la vida animal y vegetal, el instinto y la inteligencia. Estos principios producen orden y normatividad y conocemos sus efectos por experiencia, pero los principios y sus modos de actuar son misteriosos e inexcrutables. Sin embargo, existen puntos de analogía entre ellos que permiten juzgar por sus efectos. Y, si afirmando la existencia de Dios queremos afirmar solamente que la causa última en el universo tiene probablemente alguna remota analogía con la inteligencia, Hume está dispuesto a asentir. Esto no es ateísmo en el sentido de una negación categórica de que existe algo además de los fenómenos, y Hume no se consideraba a sí mismo ateo. Sin embargo, es difícil afirmar que fuera teísta mucho más de lo que él quería expresar. Posiblemente podría pasar por agnóstico, pero hay que recordar que Hume no era agnóstico en cuanto a la existencia de un Dios personal con atributos morales, tal como lo describen los cristianos. El hecho real parece ser que Hume, como observador distanciado, se dedicó a examinar los apoyos racionales del teísmo, manteniendo mientras tanto los restos religiosos basados en la revelación, revelación en la que por otra parte él personalmente no creía. El resultado de su investigación fue, como ya hemos visto, reducir la “hipótesis religiosa” a un contenido tan menguado, que no se sabe qué nombre darle: un residuo que, tal como Hume sabía muy bien, podía ser aceptado por cualquiera que no fuera un ateo dogmático. Su contenido era ambiguo, tal como Hume había intentado que lo fuera.

Se ha hecho hincapié a menudo en que Hume dedicó su atención principalmente a argumentos teísticos tales como los que se encuentran en escritores ingleses como Clarke y Butler. Es cierto, pero si se quiere decir con ello que Hume tal vez hubiera cambiado de opinión si hubiera tenido unas formulaciones más satisfactorias de los argumentos en favor de la existencia de Dios, hay que recordar que, teniendo en cuenta los principios filosóficos de Hume, y en especial su análisis de la causalidad, nunca hubiera podido admitir una prueba válida en favor del teísmo. Para terminar, puede señalarse que el análisis que hizo Hume del argumento basado en la existencia de un plan ordenado influyó en lo que más tarde escribió Kant sobre el tema, aun cuando la actitud de este último con respecto al teísmo era, por supuesto, mucho más positiva que la adoptada por Hume. El pensamiento de Hume era disolvente hacia los argumentos teológicos y apologéticos de sus contemporáneos, mientras que Kant intentó establecer unas nuevas bases en el campo de la fe religiosa.

4. El escepticismo.

Tal vez puedan servir como conclusión adecuada a este capítulo algunos comentarios sobre la actitud de Hume para con el escepticismo. Empezaré por describir la distinción que hace Hume en su *Investigación sobre el entendimiento humano* entre escepticismo “antecedente” y escepticismo “consecuente”.

Por escepticismo antecedente entiende Hume un escepticismo que “es anterior a todo estudio de carácter filosófico”[871]. Como ejemplo cita la duda cartesiana, incluyéndose en él no sólo la duda sobre todas las creencias y opiniones que anteriormente habíamos sustentado, sino también la de nuestra facultad o posibilidad de llegar a la verdad. La definición del escepticismo antecedente sugiere quizás mejor la actitud escéptica que puede surgir en las mentes de los no filósofos, más que la duda cartesiana, que forma parte de un método filosófico deliberadamente escogido. Es, no obstante, antecedente, eso sí, a la construcción de todo el sistema cartesiano, y, en todo caso es el ejemplo que eligió Hume. Según Descartes, dice, deberíamos sumirnos en una duda universal hasta que nos hayamos asegurado por medio de una cadena de razonamientos deducidos de un principio original cuya verdad no plantee ninguna duda. Sin embargo, no existe dicho principio original e, incluso si existiera, no podríamos avanzar más acá de él salvo utilizando las mismas facultades cuya validez habíamos puesto en duda. El escepticismo de esta clase es prácticamente imposible de encontrar, y si existiera, sería incurable. Pero se da una forma más moderada y razonable de escepticismo. Se trata del siguiente: antes de iniciar cualquier investigación filosófica, hemos de librarnos, en la medida en que podamos, de todo prejuicio y llegar a un estado de imparcialidad. Debemos comenzar a partir de principios claros y evidentes y avanzar cuidadosamente, examinando cada paso de nuestro razonamiento. Pero esto es sólo sentido común, ya que sin dicho cuidado y perfección nunca podremos hacer progreso alguno en el conocimiento.

El escepticismo consecuente es aquel que “es posterior a la ciencia y a la investigación”[872], en otras palabras, es el resultado del descubrimiento, real o supuesto, de los filósofos ya sea de la falta de confianza que pueden merecernos nuestras facultades mentales, o, por lo menos, de su incapacidad para llegar a una conclusión digna de confianza “en todos esos curiosos temas de especulación en los que habitualmente se emplean”[873]. Puede dividirse en escepticismo de los sentidos y escepticismo de la razón. En su *Tratado*[874], Hume habla del escepticismo en el primer sentido, pero en la primera parte de la *Investigación* se refiere a la segunda acepción.

Los que Hume llama los “temas más trillados” empleados por los escépticos de todos los tiempos para demostrar la falta de confianza que merecen nuestros sentidos, están tratados de forma muy sumaria. Se refiere al ejemplo corriente del remo que parece doblado o roto cuando se introduce en el agua y a la doble imagen que aparece cuando se presiona sobre un ojo. Todo lo que demuestran estos ejemplos es que necesitamos corregir la evidencia inmediata de los sentidos por medio de la razón y por consideraciones relativas a la naturaleza del medio, la distancia del objeto, la

disposición del órgano, etc. Y esto es lo que hacemos en la práctica, lo que resulta suficiente. “Existen argumentos más profundos en contra de la eficacia de los sentidos, que no tienen una solución tan fácil”[875].

Los hombres se ven inclinados, por sus impulsos naturales, a creer en sus sentidos, y, desde el principio suponemos que existe un universo externo que es independiente de nuestros sentidos. Por otra parte, guiados por este “ciego y poderoso instinto natural”[876], los hombres toman las imágenes que les presentan sus sentidos como los propios objetos exteriores. “Pero esta opinión primaria y universal de los hombres es destruida inmediatamente por la menor investigación filosófica. Y ningún hombre que reflexione puede dudar que las existencias a que nos referimos cuando decimos esta casa y este árbol no son sino las percepciones de la mente y copias o representaciones de otras existencias que permanecen uniformes e independientes”[877]. En este sentido, por lo tanto, la filosofía nos lleva a contradecir o a alejarnos de nuestros instintos naturales. Al mismo tiempo la propia filosofía se encuentra en una situación embarazosa cuando se la pide que dé una explicación racional de su posición. Porque, ¿cómo podemos probar que las imágenes o percepciones son representaciones de los objetos que a su vez no son imágenes ni percepciones? “La mente nunca tiene nada ante ella que no sean las percepciones y no puede alcanzar ninguna experiencia de sus relaciones con los objetos. El suponer dichas relaciones no tiene’, por supuesto, ningún fundamento racional”[878]. El recurrir, como hace Descartes, a la verdad divina es inútil. Si se tratara realmente de la verdad divina, nuestros sentidos serían siempre y por completo infalibles. Por otra parte, si llegamos a poner en cuestión la existencia de un mundo exterior, ¿cómo podemos probar la existencia de Dios y de sus atributos? Nos enfrentamos, desde luego, con un dilema. Si seguimos la tendencia natural, creeremos que las percepciones o imágenes son los mismos objetos exteriores que percibimos, y esta creencia es rechazada por la razón. Si, a pesar de todo, decimos que las percepciones o imágenes están causadas por los objetos que representan, no podremos encontrar argumentos convincentes basados en la experiencia que prueben que las imágenes estén relacionadas con los objetos exteriores. “Se trata por lo tanto de un tema sobre el que saldrán triunfantes los más profundos y filosóficos escépticos, siempre que traten de introducir la duda universal en todos los objetos de conocimiento e investigación humanos”[879].

El escepticismo sobre la razón puede referirse bien al razonamiento abstracto o a los hechos. La principal objeción escéptica a la validez del razonamiento abstracto se deriva, según Hume (en su *Investigación*), del examen de nuestros conceptos de espacio y tiempo. Supongamos que la extensión sea infinitamente divisible. Una cantidad *X* contiene dentro de sí una cantidad *Y* que es infinitamente menor que *X*. De igual forma, *Y* contiene una cantidad *Z* infinitamente menor que *Y*, y así indefinidamente. Esta suposición conmueve “los más claros y naturales principios de la razón humana”[880]. Del mismo modo “un número infinito de divisiones reales de

tiempo, pasando sucesivamente y acabándose una después de la otra, parece una contradicción tan evidente que ningún hombre, cuyo razonamiento no estuviera corrompido, en lugar de mejorado, por las ciencias, sería nunca capaz de admitirlo”[881].

En cuanto a las objeciones escépticas a la “evidencia moral” o a los razonamientos que se refieren a hechos reales, tienen que ser o bien filosóficas o bien populares. Entre las objeciones populares están aquellas que se derivan del conjunto de opiniones mutuamente incompatibles sostenidas por diferentes hombres, las creencias contradictorias sostenidas por el mismo hombre en ocasiones diferentes, las creencias contradictorias de sociedades distintas, etc. Según Hume, no obstante, las objeciones populares de esta clase no son efectivas. “El gran destructor del pirronismo o el excesivo escepticismo es la acción y el empleo, así como las ocupaciones de la vida cotidiana”[882]. Puede que no sea posible refutar estas objeciones en las aulas, pero en la vida cotidiana se “desvanecen como el humo y dejan a los escépticos más empedernidos en las mismas condiciones que el resto de los mortales”[883]. Más importantes aún son las objeciones filosóficas, y la principal entre ellas es la que se deriva del análisis que hace Hume sobre la causalidad, ya que, según dicho análisis, no tenemos ningún argumento para probar que, por el hecho de que a y b hayan estado unidos en nuestra experiencia pasada, van a estarlo igualmente en el futuro.

Ahora bien, dado el punto de vista de Hume sobre las matemáticas y el razonamiento abstracto, que se refiere a las relaciones entre las ideas, nunca podría admitir que existiera en este campo base suficiente para el escepticismo. Así, vemos que dice: “Es incomprensible el que una idea precisa pueda contener circunstancias contradictorias consigo misma o con otra idea igualmente clara y precisa, y es, tal vez, tan absurdo como cualquier otra proposición que pueda formularse. Así es que nada puede ser más escéptico, o más repleto de duda y falta de seguridad, que el mismo escepticismo que se deriva de algunas conclusiones paradójicas de la geometría o ciencia de la cantidad”[884]. Trató de evitar las antinomias que a su parecer daban lugar al escepticismo negando que el espacio y el tiempo fueran infinitamente divisibles en el sentido que se ha mencionado antes[885]. Pero, si bien estaba dispuesto a refutar teóricamente el escepticismo que se refería al razonamiento abstracto, siguió un método diferente cuando se trataba de escepticismo total sobre los sentidos y sobre el razonamiento referidos a hechos reales. Como ya hemos visto, cuando se refería a la existencia de los cuerpos, Hume hacía notar que el escepticismo en este punto no podía mantenerse en la vida ordinaria. “El descuido y la intención pueden por sí mismos proporcionarnos el remedio. Por esta razón, confío enteramente en ellos”[886]. Su comentario de que la acción, el empleo y las ocupaciones de la vida cotidiana constituyen el gran destructor del pirronismo ha sido citado ya cuando se hablaba de las objeciones populares relativas al razonamiento sobre los hechos reales. De igual manera, cuando habla en su *Investigación* sobre las principales objeciones

filosóficas en contra del razonamiento que se refiere a hechos reales, observa que "aquí está la principal y más eficaz objeción contra el excesivo escepticismo: que no puede derivarse de él ningún bien duradero, mientras se mantenga en toda su fuerza y vigor. Sólo necesitamos preguntar a un escéptico, ¿qué quieres decir con ello y qué te propones con todas estas curiosas investigaciones? para que se encuentre inmediatamente perdido y no sepa qué contestar. Un copernicano o un ptolomeico que defiendan cada uno un sistema astronómico diferente pueden esperar convencer durante algún tiempo a su auditorio. Un estoico o un epicúreo desarrollan principios que, si no pueden ser duraderos, tienen un efecto sobre la conducta y el comportamiento. Pero un partidario del pirronismo no puede esperar que su doctrina tenga una influencia duradera o que, de tenerla, fuera de influencia benéfica para la sociedad. Por el contrario, ha de reconocer, si es que está dispuesto a reconocer algo, que si sus principios prevalecieran de forma continua, la vida humana se acabaría. Todo razonamiento y toda acción cesarían inmediatamente y los hombres permanecerían en un letargo total hasta que las necesidades naturales, insatisfechas, pusieran fin a su existencia miserable. Es cierto que no hay por qué temer demasiado que llegue a producirse tal acontecimiento fatal, pues la Naturaleza es lo suficientemente fuerte de por sí"[887]. En su *Tratado*, después de hablar de la intensa realización de las múltiples antinomias en que se ve envuelta la razón humana, dice: "Afortunadamente, si bien la razón es incapaz de despejar estas nubes, la naturaleza se basta para hacerlo... Ceno, juego a las cartas, converso y me alegro con los amigos, y, después de dos o tres horas de distracción, cuando trato de volver a estas especulaciones, se me aparecen tan frías y ridículas, que no puedo decidirme a continuarlas y me encuentro inclinado y decidido a vivir y charlar y actuar como la otra gente en los asuntos de la vida diaria"[888].

Aunque Hume rechaza lo que él llama un escepticismo "excesivo", admite como "duradero y útil" un escepticismo "mitigado" y "académico", que puede resultar en parte de un pirronismo (o escepticismo excesivo) después de haberlo "corregido utilizando el sentido común y la reflexión"[889]. Este escepticismo mitigado incluye, por ejemplo, limitar nuestras investigaciones a aquellos temas para cuyo estudio están adaptadas nuestras capacidades mentales. "Me parece que los únicos objetos propios de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y que cualquier intento de extender esta especie de conocimiento más allá de estos límites son una mera ilusión sofista"[890]. En cuanto a las investigaciones sobre los hechos y la existencia, han de hacerse fuera de la esfera de la demostración. "Todo lo que es puede no ser. Ninguna negación de un hecho puede incluir una contradicción... La existencia, por lo tanto, de cualquier ser, sólo puede probarse por argumentos que se deriven de sus causas o sus efectos, y estos argumentos se basan por completo en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede ser capaz de producir cualquier cosa"[891]. La divinidad o la teología tendrán una base racional en tanto en cuanto se basen en la experiencia. "Pero su mejor y más sólido fundamento es la fe y

la revelación divina”[892]. La interpretación que hay que darle a esta última afirmación está clara, a mi parecer, si recordamos sus *Diálogos*. En cuanto a la moral y a la estética (que Hume llama “criticismo”), son objetos del gusto y de los sentimientos más que del entendimiento. “La belleza, ya sea moral o natural, se siente más que se percibe”[893]. Podemos, por supuesto, tratar de fijar algunas normas constantes, pero de todos modos hemos de tener en cuenta algunos hechos empíricos, tales, por ejemplo, como los gustos generales del género humano.

Hay una famosa frase de Hume que merece la pena citarse aquí. “Cuando recorremos las librerías, persuadidos de estos principios, ¡qué estragos podríamos hacer! Si, por ejemplo, cae en nuestras manos un libro sobre temas divinos o metafisicos, preguntaríamos: ¡contiene algún razonamiento abstracto que se refiera a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental que se refiera a hechos reales o a la existencia? No. Pues entonces, arrojémoslo al fuego, porque no contiene nada más que sofismas e ilusiones”[894].

Los comentarios de Hume sobre el escepticismo, incluido el “pirronismo”, y sobre el descuido y la inatención como remedio contra él, no deben entenderse en un sentido puramente irónico, o como si el filósofo estuviera bromeando. El escepticismo era una cuestión muy importante para él, en parte por ser un asunto que estaba muy en candelero en la época, aunque más en Francia que en Inglaterra, y en parte porque Hume sabía que aplicando sus propios principios, se llegaba a conclusiones escépticas. Creía, además, que era un buen antídoto contra el dogmatismo y el fanatismo. Verdaderamente, “un auténtico escéptico desconfiará tanto de sus dudas filosóficas como de sus convicciones filosóficas”[895]. Incluso en su escepticismo, se alejará de las conclusiones dogmáticas o fanáticas. Por otra parte, es imposible sostener en la práctica un escepticismo completo, lo que no prueba su falsedad, sino sólo que en la vida ordinaria hemos de actuar inevitablemente de acuerdo con las creencias naturales o las tendencias de la naturaleza humana. Y así es como deben ser las cosas. La razón es disolvente, o por lo menos hay muy pocas cosas que escapen a su puesta en cuestión, pero la naturaleza humana está muy lejos de ser regida solamente por la razón. La moralidad, por ejemplo, se basa en el sentimiento más que en el entendimiento analítico. Y aunque el filósofo en sus estudios pueda llegar a conclusiones escépticas, en el sentido de que ve qué poco puede probar la razón, es con todo un hombre, y en su vida ordinaria está dirigido, y ha de dejarse dirigir si quiere vivir, por las creencias naturales que la naturaleza humana corriente le impone a él igual que a los demás hombres. En otras palabras, Hume no era partidario de intentar convertir la filosofía en un credo, en una norma de conducta y creencias dogmáticas. Para él se trataba más bien de un juego, un juego al que él era aficionado y que tenía también su utilidad. Pero a la larga, “la naturaleza es siempre demasiado fuerte por principio”[896]. “Sed filósofos, pero en medio de toda vuestra filosofía, sed también hombres”[897].

Capítulo 16
Hume III

1. Introducción.

Hume es famoso especialmente por su análisis epistemológico y por el estudio que hace sobre la causalidad y los conceptos del yo y de la identidad personal, es decir, por el contenido del primer libro de su Tratado. Pero él describió su Tratado sobre la naturaleza humana como un intento de introducir el método experimental de razonamiento en el campo de los temas morales. En la Introducción dice que en las cuatro ciencias: lógica, moral, crítica y política, "se contiene casi todo lo que nos puede interesar conocer, o puede contribuir al mejoramiento u ornato del entendimiento humano"[898]. Deja claro también que espera establecer las bases de la ciencia moral. Hacía el final del primer libro habla de haber abordado varios tópicos que le ''facilitarán el camino para desarrollar las opiniones que van a seguir"[899], y alude a "esas inmensas profundidades filosóficas que se muestran ante mí"[900]. 'Al principio del tercer libro declara que la "moral es un tema que nos interesa sobre todos los demás"[901]. Es verdad que él utiliza el término "filosofía moral" para designar a la ciencia de la naturaleza humana, y que la divide en la que "estudia al hombre como principalmente nacido para la acción"[902] y la que le estudia "como un ser más razonable que activo", pero no cabe duda de la importancia que Hume atribuye a la filosofía moral en el sentido ordinario. Se consideraba a sí mismo como desarrollando la obra de Shaftesbury, Hutcheson, Butler, etc., y haciendo por la moral y la política lo que Galileo y Newton habían llevado a cabo por las ciencias naturales. "La filosofía moral está en las mismas condiciones que lo estaba la filosofía natural con respecto a la astronomía antes de Copérnico"[903]. Los antiguos astrónomos inventaron sistemas intrincados sobrecargados de hipótesis innecesarias, pero estos sistemas dieron lugar por lo menos "a algo más simple y natural"[904]. Es así como Hume desea descubrir los principios fundamentales o elementales que influyen en la vida ética del hombre.

Ya hemos visto que, según Hume, las asunciones sobre las que actuamos, las creencias fundamentales necesarias para la vida práctica, no son conclusiones extraídas por el entendimiento de los argumentos racionales. Esto no quiere decir, por

supuesto, que la gente no razone sobre sus asuntos prácticos, sino que las reflexiones y razonamientos del hombre ordinario presuponen creencias que no son a su vez fruto del razonamiento. No es sorprendente, por lo tanto, que Hume minimice también el papel desempeñado por la razón en la moral. Es consciente, claro está, de que todos reflexionamos, razonamos y discutimos sobre problemas y decisiones morales, pero mantiene que, en última instancia, las distinciones morales no se derivan de la razón sino del sentimiento, del sentimiento moral. La razón por sí sola no es capaz de ser la única causa inmediata de nuestros actos. Hume llega hasta decir que "la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas"[905].

Volveré más adelante al tema del sentimiento ético y al punto de vista de Hume sobre el papel desempeñado por la moral. Pero si hemos de tener en cuenta el hecho general de que él tendía a darle mucha importancia al papel de lo que podemos llamar el aspecto emocional de la naturaleza humana en la vida moral del hombre, podremos entender más fácilmente por qué, antes de entrar de lleno en el tema de la ética en el tercer libro de su Tratado, dedica el segundo libro a una discusión sobre las pasiones. No me propongo entrar detalladamente en el estudio del tratamiento que hace de este tema, pero por lo menos he de decir algo sobre ello. Antes de empezar, sin embargo, hay que hacer constar que Hume no utiliza la palabra "pasión" para que signifique simplemente un estallido de emoción incontrolada, como cuando hablamos de que alguien arde en una pasión. La palabra es usada por él, como por los otros filósofos de la época, de forma que incluya las emociones y los afectos en general. Se ocupa de analizar el aspecto emocional de la naturaleza humana, considerada como fuente de acción, sin moralizar sobre las pasiones desordenadas.

2. Pasiones directas e indirectas.

Tal como vimos en el capítulo XIV Hume distinguía entre las impresiones de la sensación y las impresiones de la reflexión, lo que es lo mismo que distinguir entre las impresiones primarias y las secundarias. "Las impresiones originales o las impresiones de la sensación son las que surgen en el alma sin ninguna percepción antecedente, ya sea a partir de la constitución del cuerpo, del espíritu de los animales o de la aplicación de los objetos a los órganos externos. Las impresiones secundarias o reflexivas son las que proceden de algunas de las originales, ya sea de forma inmediata o con la interposición de su idea. Entre las primeras se encuentran las

impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres del cuerpo y entre las segundas están las pasiones y el resto de la pasiones que se les parecen”[906]. Así, un dolor corporal, como el dolor de gota, puede producir pasiones como pena, esperanza y temor. Luego tenemos pasiones, impresiones secundarias, derivadas de una impresión primaria u original, como por ejemplo un dolor corporal.

He dicho antes que Hume usaba la palabra “pasión” para designar todas las emociones y afectos sin confinarlas a estallidos incontrolados de la emoción. Pero, de todos modos, habrá que dar una cierta calificación, ya que distingue entre las impresiones tranquilas y violentas, reflexivas o secundarias. El sentido de la belleza y de la deformidad en las acciones, en las obras de arte y en los objetos naturales pertenece a la primera clase, mientras que el amor y el odio, la alegría y la pena, pertenecen al segundo. Hume admite que “esta división dista mucho de ser exacta”[907], basándose en que los arrebatos poéticos o musicales pueden ser muy intensos, mientras que “las impresiones que se llaman pasiones pueden decaer en emociones tan débiles hasta convertirse casi en imperceptibles”[908]. Pero lo que yo quiero decir es que aquí parece restringir la palabra “pasión” a lo que él llama impresiones violentas reflexivas, y es por lo que creo que mi afirmación anterior necesita una explicación. Al mismo tiempo estas emociones “violentas”, o pasiones en sentido restringido, no son necesariamente desordenadas. Hume piensa en la intensidad y no emite ningún juicio moral.

Hume divide las pasiones en directas e indirectas. Las primeras son aquellas que surgen inmediatamente de la experiencia del placer o del dolor, y Hume cita entre ellas el deseo, la aversión, la pena, la alegría, la esperanza, el temor, la desesperación y la seguridad. El dolor de la gota, por ejemplo, produce pasiones directas. Hume también hace mención de las pasiones directas que se derivan “de un impulso natural o instinto, que sea perfectamente inexplicable. De esta clase es el deseo de castigo a nuestros enemigos y de felicidad para nuestros amigos, el hambre, la lujuria, y otros cuantos apetitos corporales”[909]. Se dice que estas pasiones producen males y bienes (es decir, placer y dolor) más bien que proceden de ellas como otras pasiones directas. Las pasiones indirectas no proceden simplemente de los sentimientos de placer o dolor, sino de lo que Hume llama “una doble relación de impresiones e ideas”[910]. Lo que significa se explicará mejor dando los ejemplos del orgullo, la humildad, el amor y el odio.

En primer lugar hemos de distinguir entre el objeto y la causa de una pasión. El objeto del orgullo y de la humildad es el propio yo, “la sucesión de ideas e impresiones relacionadas entre sí, de las cuales tenemos una memoria y conciencia íntimas”[911]. Cualquiera que sean las cuestiones que podamos tener en la imaginación cuando sentimos orgullo o humildad, siempre se relacionan con el yo, ya que cuando no entra la propia persona en juego no pueden darse ninguno de los dos sentimientos. Pero aunque el yo es el objeto de estas dos pasiones, no puede ser su causa suficiente. Si así lo fuera, un cierto grado de orgullo siempre estaría

acompañado de un grado correspondiente de humildad, y viceversa. Asimismo, el objeto del amor y del odio siempre es una persona ajena. Según Hume, “cuando hablamos de amor propio, no es en el sentido exacto, ni tiene la sensación que produce nada en común con la tierna emoción que se siente por un amigo o una amante”[912]. Pero la otra persona no es la única causa suficiente de estas pasiones. Si lo fuera, la producción de una pasión implicaría la producción de la otra.

En segundo lugar, hay que distinguir, dentro de la causa de una pasión, entre la calidad que actúa y el sujeto en el cual se coloca. Para dar un ejemplo puesto por Hume, cuando un hombre está orgulloso de una bella casa que le pertenece, hay que distinguir entre la belleza y la casa. Ambos son componentes necesarios de la causa de la pasión de la vanidad, pero no por eso son menos distinguibles entre sí.

En tercer lugar, hay que hacer la siguiente distinción. Las pasiones de orgullo y humildad “se distinguen por tener el yo por su objeto lo cual no sólo es una propiedad natural sino también original”[913]. La constancia y continuidad de esta determinación muestra su carácter “natural”. La dirección hacia uno mismo del orgullo y de la humildad es “original” en el sentido de que es primaria y no puede subdividirse en otros elementos. Del mismo modo es natural y original la determinación hacia los demás de las pasiones del amor y el odio. Pero si pasamos del objeto a la causa en el sentido que más arriba se indica, nos encontraremos en una situación diferente. Las causas de estas pasiones son, según Hume, naturales en el ‘sentido de que es la misma clase de objetos la que da lugar a las pasiones. Las posesiones materiales y las cualidades físicas, por ejemplo, tienden a dar lugar al orgullo y a la vanidad, cualquiera que sea la época en que vivan los hombres. Pero las causas del orgullo y de la humildad no son originales en el sentido de que se “adaptan a las pasiones por una provisión particular y una constitución primaria de la naturaleza”[914]. Existe un gran número de causas, y muchas de ellas dependen del artificio y la invención humanos (casas, muebles y ropas, por ejemplo), y es absurdo el suponer que la naturaleza previo cada posible causa de una pasión. Por lo tanto, aunque es a partir de los principios naturales que una gran variedad de causas produce orgullo y humildad, no es cierto que cada causa distinta se adapte a su pasión por un principio diferente. El problema es, por lo tanto, descubrir entre las diferentes causas un elemento común del que dependa su influencia.

Para la solución de este problema, Hume recurre a los principios de la asociación de ideas y la asociación de impresiones. Cuando se presenta una idea a la imaginación, tiende a seguir cualquier otra idea relacionada con ella por parecido, contigüidad o causalidad. Además de esto, “todas las impresiones que se parecen entre sí están relacionadas unas con otras y, tan pronto surge una, siguen las demás inmediatamente”[915]. (Las impresiones, de distinta forma que las ideas, se asocian solamente por el parecido.) Ahora bien, estas dos clases de asociación se ayudan una a la otra y, “uniéndose las dos en la acción, provocan en la mente un doble impulso”[916]. La causa de la pasión produce en nosotros una sensación. En el caso

del orgullo es una sensación de placer, en el caso de la "humildad" o desprecio de sí mismo se produce una sensación de dolor. Y esta sensación o impresión se refiere de una forma original y natural a la propia persona como objeto, o a la idea de la propia persona. Existe, por tanto, una relación natural entre la impresión y la idea, lo que permite la acción conjunta de dos clases de asociaciones: la asociación de las impresiones y la asociación de las ideas. Cuando se ha provocado una pasión, ésta tiende a hacer salir una sucesión de pasiones afines por medio del principio de asociación de las impresiones afines. Por otra parte, en virtud del principio de asociación de ideas, la mente pasa fácilmente de una idea (digamos la idea de un aspecto de las causas y el objeto del orgullo) a otra idea. Y estos dos movimientos se refuerzan el uno al otro, y la mente pasa fácilmente de una serie a otra en virtud de la correlación que existe entre ellas. Supongamos que un hombre ha sufrido una injuria de otro y que ésta le ha producido una pasión. Esta pasión (una impresión) tiende a provocar en él pasiones parecidas. Y este movimiento se facilita por el hecho de que la idea que tiene el hombre de las causas y los objetos de la pasión tiende a provocar otras ideas, que a su vez están relacionadas con las impresiones. "Cuando una idea produce una impresión, relacionada con otra impresión, que a su vez lo está con una idea, que se relaciona por su parte con la primera idea, estas dos impresiones han de ser en cierto modo inseparables, y tampoco se esperará tener una sin que intervenga la otra"[917].

La intención de Hume es, sin duda, explicar la compleja vida emocional del género humano con la ayuda de tan pocos principios como sea posible.

Al tratar de las pasiones indirectas y de la transición de una pasión a otra, utiliza los principios de asociación. Digo principios más que "principio" porque su opinión es que la asociación de ideas sola no es suficiente para dar lugar a las pasiones. Habla, por lo tanto, de las pasiones indirectas como surgiendo de "una doble relación de impresiones e ideas", y explica la transición de una pasión a otra como el efecto de la acción conjunta de las ideas y las impresiones asociadas. Pero señala también la influencia de la simpatía en nuestra vida emocional, y creo que deberíamos hablar también algo sobre este tema.

3. La simpatía.

Nuestro conocimiento de las pasiones de los demás se basa en la observación de los efectos de estas pasiones. "Cuando surge un afecto por simpatía, se conoce

solamente por sus efectos y por los signos externos en el comportamiento y en la conversación, que hacen concebir una idea de él.[918]» Ahora bien, la diferencia entre ideas e impresiones se ha definido en términos de fuerza y vivacidad. Una idea viva puede, por tanto, convertirse en una impresión. Y esto es lo que sucede en el caso de la simpatía. La idea de una pasión que se produce por observación de los efectos de esta última "se convierte en una impresión y adquiere tal grado de fuerza y vivacidad como para convertirse en una pasión ella misma"[919]. ¿Cómo se produce esta conversión? Hume presupone que "la naturaleza ha asegurado una gran similitud entre todas las criaturas humanas, y que nunca podremos descubrir una pasión o principio en los demás que, en cierta medida, no le podamos encontrar paralelo en nosotros mismos"[920]. Además de esta relación general de parecido, existen otras relaciones más específicas, tales como las relaciones de sangre, pertenencia a una misma nación, uso del mismo idioma, etc.

Y"todas estas relaciones, cuando se juntan, dan la impresión o conciencia de nuestra propia persona a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás y nos hacen concebirlos de la forma más fuerte y viva"[921]. Para cada uno de nosotros su propio yo está íntima y perennemente presente. Y cuando observamos los efectos de las pasiones de los demás y nos formamos ideas de estas pasiones, las ideas tienden a convertirse en impresiones, es decir, en pasiones similares, en el grado en que nos asociamos con ellas en virtud de alguna relación o relaciones. "En la simpatía hay una conversión evidente de una idea en una impresión, y esta conversión surge de la relación entre los objetos y uno mismo. El yo está siempre íntimamente presente"[922]. Por otra parte, podemos percibir las causas de una pasión o emoción. Hume da el ejemplo de que veamos los preparativos de una "terrible" operación quirúrgica (por supuesto sin anestesia) y que aquéllos pueden hacer surgir en el expectador, aunque no sea el paciente, una fuerte emoción de terror.' "No hay ninguna pasión de los demás que se nos haga presente inmediatamente. Somos sólo sensibles a las causas o efectos. De éstos inferimos la pasión y, en consecuencia, dan lugar a nuestra simpatía"[923].

Parece discutible que todo esto sea compatible con el fenomenismo de Hume, ya que parece postular más de lo que garantiza su análisis fenomenología) de la mente. Pero por lo menos está claro que siempre contó con los íntimos lazos que existen entre los seres humanos y que trata de explicar el carácter contagioso de las pasiones y las emociones. En los hechos, el mundo de Hume no es un mundo de átomos humanos mutuamente divididos, sino el mundo de la experiencia ordinaria en el que los seres humanos se relacionan unos con otros en diferentes grados. Esto es algo que da por supuesto; más le interesa el mecanismo psicológico de la simpatía, pues está seguro que las comunicaciones simpatéticas son una causa muy importante en la generación de las pasiones.

4. La voluntad y la libertad.

Una vez dicho esto sobre las causas y mecanismo de las pasiones, podemos ahora pasar a considerar las relaciones existentes entre la voluntad, las pasiones y la razón. Y en primer lugar podemos preguntarnos qué entiende Hume por voluntad, y si reconoce la libre voluntad.

Hume habla de la voluntad como de uno de los efectos inmediatos del placer y del dolor, aunque, hablando con propiedad, no es una pasión por sí misma. La describe como “la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando, con pleno conocimiento, hacemos surgir cualquier nueva emoción de nuestro cuerpo o percepción de nuestro espíritu”[924]. No puede darse una definición más amplia puesto que no se puede resolver más allá de lo dicho y no hace falta describirla con más detalle. Por lo tanto, podemos pasar inmediatamente al problema de la libertad.

Según Hume, la unión entre el motivo y la acción posee la misma constancia que apreciamos entre la causa y el efecto en los procesos físicos. Por otra parte, esta constancia influye en el entendimiento de la misma forma que influye en él la conjunción constante en las operaciones físicas, es decir “haciéndonos inferir la existencia de uno de la del otro”[925]. De hecho, no existe una circunstancia conocida que influya en la producción de operaciones puramente materiales que no se encuentre también en la volición, por lo que no existe una razón válida para atribuir necesidad a las primeras y negársela a la segunda. Es verdad que la acción humana se aparece a menudo como incierta y, sin embargo, cuando mayor es nuestro conocimiento, más claras aparecen las relaciones que existen entre el carácter, el motivo y la elección. De todas formas, no hay una razón lo suficientemente poderosa como para pensar que existe una esfera privilegiada de la voluntad, donde se necesita una relación de necesidad.

Es importante hacer constar que para Hume, lo mismo que para algunos empiristas modernos, la ausencia de necesidad toma el puesto del azar, de forma que afirmar la libertad de la indiferencia es decir que las elecciones humanas son incausadas y se deben solamente al acaso. “De acuerdo con mis definiciones, la necesidad forma una parte importante de la causalidad, y, en consecuencia, la libertad, al suprimir la necesidad, suprime también las causas y es lo mismo que el azar. Como generalmente se piensa que el azar implica una contradicción, y por lo menos es directamente contrario a la experiencia, existen siempre los mismos argumentos contra la libertad que contra la libre voluntad”[926]. Hay que recordar que Hume sólo reconocía un tipo de relación causal en la que la conjunción constante forma el elemento objetivo y la conexión necesaria el elemento subjetivo. Una vez dada esta versión restringida de la causalidad, se sigue, desde luego, que la acción libre constituirá la acción incausada, si, es un decir, la afirmación de la libertad implica negación de necesidad. Hume admite, sin embargo, que el problema de la

libertad es, hasta cierto grado, un problema lingüístico, en el sentido de que, aunque hay que negar la libertad como excluyente de la necesidad, puede admitirse si se la define de otra forma. Por ejemplo, existe la libertad si se la identifica con la espontaneidad. Está claro que un gran número de acciones proceden del hombre como agente racional sin que haya intervenido coacción exterior. La espontaneidad es, pues, la única forma de libertad que debemos tener interés en reconocer, ya que Hume mantiene que si los actos se debieran al azar y no fueran causados por el agente, sería injusto que Dios o los hombres hicieran responsables a los seres humanos por las acciones malas o viciosas y se les hicieran condenas morales, puesto que los agentes no lo serían en un sentido estricto. Es evidente que la validez del punto de vista de Hume sobre este tema depende de la validez de su noción de causalidad.

5. Las pasiones y la razón.

Habiendo suprimido la libertad, excepto cuando se reduce a espontaneidad, Hume trata de probar la verdad de dos proposiciones. La primera es que "la razón por sí sola nunca puede motivar un acto de la voluntad", y la segunda que la razón "nunca puede oponerse a la pasión en el camino de la libertad"[927]. Su defensa de estas dos proposiciones se deriva del hecho de que "nada es más corriente en filosofía, e incluso en la vida corriente, que hablar del combate entre la pasión y la razón, dar la preferencia a la razón y afirmar que los hombres sólo serán virtuosos cuando adapten sus actos a los dictados de ella"[928].

En primer lugar, la razón en el sentido del entendimiento abstracto que se ocupa de las relaciones entre las ideas de las cuestiones demostrativas, nunca es la causa de una acción. "Las matemáticas son útiles sin duda en todas las operaciones mecánicas y la aritmética en casi todas las artes y profesiones, pero no tienen influencia alguna por ellas mismas"[929]. No influyen en los actos a menos que tengamos un propósito o finalidad que no esté dictado o determinado por las matemáticas.

La segunda operación del entendimiento se refiere a la probabilidad, la esfera, no de las ideas abstractas sino de las cosas relacionadas causalmente unas con otras, de las cosas reales. Aquí se hace evidente que cuando cualquier objeto causa placer o dolor, sentimos una emoción subsiguiente de atracción o aversión y nos vemos impelidos hacia el objeto en cuestión o a evitarlo. Pero también nos vemos impelidos

por la emoción o la pasión a razonar con respecto a los objetos que son o pueden estar causalmente relacionados con el objeto original. Y “a medida que varía nuestro razonamiento, nuestras acciones varían también de acuerdo”[930]. Pero el impulso que rige nuestras acciones se gobierna solamente por la razón, aunque no procede de ella. “La propensión o aversión hacia un objeto se deriva de la esperanza de placer o dolor.[931]”

La razón por sí sola, por lo tanto, no puede nunca producir ninguna acción, y en ello basa Hume la verdad de su segunda proposición. “Puesto que la razón sola no puede producir nunca ninguna acción, o dar lugar a ninguna volición, infiero que tampoco es capaz de impedir la volición o de disputar la preferencia a cualquier pasión o emoción, lo cual es una consecuencia necesaria”[932]. La razón podría evitar la volición solamente emitiendo un impulso en dirección contraria, pero esto ya está excluido de acuerdo con lo que se ha dicho anteriormente. Y si la razón no tiene influencia propia, no puede oponerse a ningún principio, como la pasión, que la posea. Es por esto por lo que “no hablamos de forma estricta y filosófica cuando nos referimos al combate entre las pasiones y la razón. La razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que el servirlas y obedecerlas”[933].

Parece ésta una postura paradójica y extraña, ya que, tal como admite Hume, no son sólo los filósofos los que hablan del combate entre la razón y las pasiones, pero hay que tener en cuenta las palabras de Hume citadas arriba, a saber “no hablamos de forma estricta y filosófica”. Hume no niega que existe algo que se llama el combate entre la razón y las pasiones, pero mantiene que no es correcto llamarlo de esta manera, y tenemos que explicar ahora el análisis que hace de la situación.

La razón, dice Hume, actúa sin producir ninguna emoción sensible. Ahora bien, existen también “deseos tranquilos y tendencias que, aunque sean verdaderas pasiones, producen emociones pequeñas[934] en el espíritu y se las conoce mejor por sus efectos que por el sentimiento o sensación inmediatos”[935].

Éstas pueden ser de dos clases. Existen, según Hume, ciertos instintos, tales como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la amabilidad para con los niños, que se implantan originalmente en nuestra naturaleza. Existe también el deseo del bien y la aversión hacia el mal, considerado como tal. Cuando cualquiera de estas pasiones son tranquilas, pueden tomarse como producto de la razón “y se las supone procediendo de la misma facultad, con la que se juzga la verdad o falsedad”[936]. Las pasiones tranquilas no prevalecen en nadie, es cierto, y el hecho de que prevalezcan o no depende del carácter general y la disposición de ánimo del momento del hombre. Sin embargo, lo “que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones tranquilas sobre las violentas”[937].

Al afirmar la subordinación de la razón a las pasiones, Hume adoptaba sin duda una posición antirracionalista. No es la razón sino la propensión y la aversión,

guiándose por la experiencia de dolor o placer, los principales manantiales de la acción humana. La razón juega un papel importante en la vida activa del hombre, pero como un instrumento de la pasión y no como causa suficiente y única. Desde luego, si tomamos en consideración solamente la teoría de que el factor que influye en la conducta humana son las inclinaciones naturales más bien que las conclusiones a las que llegamos por medio de la razón abstracta, apenas podemos calificarla de revolucionaria o extravagante. Se opone al intelectualismo de Sócrates, pero es este intelectualismo el que siempre ha sido extravagante y al que siempre han atacado sus oponentes como contrario a la experiencia. Hume se dio cuenta claramente no sólo de que el hombre no es una máquina calculadora, sino también de que sin los apetitos y aspectos emocionales de su naturaleza, dejaría de ser un hombre. Al mismo tiempo se puede argüir que su negación de la libertad de la indiferencia y su afirmación del determinismo psicológico le incitaron a minimizar de manera exagerada el papel desempeñado por la razón práctica en la conducta humana'.

6. Las distinciones morales y el sentido moral.

El que no exista ninguna clase de distinciones morales es una opinión que no concuerda con la experiencia, el sentido común y la razón. "Por muy grande que sea la sensibilidad de un hombre, no tiene más remedio que verse afectado a menudo por las imágenes del Bien y el Mal, y por muchos que sean sus prejuicios, no tiene por menos que observar en los demás impresiones semejantes"[938]. Pero si bien todo el mundo hace tales distinciones, lo que es susceptible de ser discutido es precisamente la base de las mismas. ¿Se fundan, como creen muchos, en la razón, de forma que son las mismas para todos los seres racionales, o se fundan, como afirman otros, en el sentido moral o sentimiento, de manera que forman parte "de la materia especial y la constitución de los humanos"?[939]. Hay argumentos en favor de ambas teorías. Por un lado puede decirse que tanto en la vida ordinaria como en el campo filosófico se dan a menudo las controversias sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, produciéndose en ambos casos razones a favor de sus distintos puntos de vista. ¿Y cómo pueden darse tales discusiones y aceptarse como procedimientos normales y sensatos a menos que tales distinciones se derivaran de la razón? Por otra parte, se puede argüir que la esencia de la virtud es ser amable o agradable y la del vicio ser odioso. En ese caso, el atributo de tales epítetos ha de constituir la expresión de los afectos y los sentimientos que tienen su raíz, ambos, en la constitución del hombre.

Además, la finalidad u objetivo del razonamiento moral es la acción, el cumplimiento del deber. Pero la razón solamente no puede promover la acción; son las pasiones y los afectos el origen de la conducta.

Ya hemos visto en la sección precedente que, según Hume, la razón por sí misma no puede afectar a la conducta y que son las pasiones o los afectos las fuentes principales de la acción. Parece ser, por lo tanto, que Hume se adscribe a la segunda teoría, es decir a la teoría del sentido moral o sentimiento. Al mismo tiempo, no obstante, no tiene la intención de negar que la razón juega un importante papel en la moralidad. Es por ello por lo que está dispuesto a afirmar que “la razón y el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales. La última frase es probablemente la que se pronuncia sobre las acciones amables u odiosas, encomiables o vituperables, la que marca sobre ellas el sello del honor o la infamia, de la aprobación o la censura, la que convierte la moralidad en un principio activo y hace de la virtud nuestra felicidad y del vicio nuestra miseria. Es probable, digo, que este último juicio dependa de algún sentimiento interno que la naturaleza ha hecho universal para todas las especies. Pues, ¿qué otra cosa podría tener una influencia de esta clase? Pero, para preparar el camino para dicho sentimiento y facilitar el discernimiento idóneo de su objeto, es necesario a menudo que se recurra previamente a la razón, que se hagan distinciones muy finas, que se extraigan conclusiones justas, que se formen comparaciones lejanas, que se examinen relaciones complicadas y que se fijen y determinen hechos generales”[940]. Examinamos, por ejemplo, una acción bajo sus diferentes aspectos y en relación con las distintas circunstancias, y la comparamos con las acciones con las que existe una semejanza *prima facie*. Pero cuando tenemos una perspectiva clara de la acción, lo que influye en último término en nuestra conducta es el sentimiento que tenemos para con la acción.

Si examinamos el asunto un poco más de cerca, nos encontramos con que Hume da argumentos detallados, tanto en el Tratado como en su primer apéndice a *Enquiry Concerning the Principies of Morals* (*Investigación sobre los principios de la moral*), para afirmar que las distinciones morales no se derivan de la razón. “La razón emite juicios, ya sea sobre los hechos reales o sobre las relaciones”[941]. “Al dividirse las operaciones del entendimiento humano en dos clases, la comparación de las ideas y la inferencia de hechos reales, si la virtud fuera determinada por el entendimiento, debería ser objeto de cualquiera de estas dos operaciones, ya que no existe una tercera operación del entendimiento que pueda realizar dicha determinación”[942]. En primer lugar, las distinciones morales no se derivan de la razón en lo que concierne a los hechos reales. “Tomemos una acción que se considera como viciosa, el asesinato consciente, por ejemplo. Examinémoslo bajo todas las luces, y veamos si podemos encontrar ese hecho real o existencia, a la que podemos llamar vicio. De cualquier forma que se tome, se encuentran solamente ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay otro hecho en el caso... Y nunca podrá hallarse hasta que no se

dirija la reflexión hacia uno mismo y se encuentre un sentimiento de desaprobación hacia la acción en sí que surja de dentro. Nos encontramos aquí con un hecho pero se trata del objeto del sentimiento, no de la razón, y se encuentra en nosotros mismos y no en el objeto”[943]. Lo que quiere decir Hume con esto es que el hecho físico de matar es o puede ser él mismo en el caso de un asesinato, de un homicidio justificado o de una ejecución que cumpla con una sentencia judicial.

En segundo lugar, las distinciones morales no se derivan de la razón en lo que concierne a las relaciones. “Ha existido una opinión, muy propagada por ciertos filósofos, de que la moralidad es susceptible de demostración”[944]. En este caso, la virtud y el vicio han de consistir en ciertas relaciones. Si es así, tienen que consistir en afinidades, contrariedades, grados en la calidad o proporciones en la cantidad y en el número. Pero estas relaciones se encuentran tanto en las cosas materiales como en nuestras acciones, pasiones y voliciones. ¿Por qué se considera el incesto como un acto criminal entre los humanos mientras que no lo consideramos moralmente pernicioso cuando son los animales quienes lo realizan? Las relaciones, después de todo, son las mismas en ambos casos. La respuesta puede ser que el incesto no se considera inmoral entre los animales porque éstos carecen de la capacidad racional de discernir su maldad mientras que los hombres la tienen. Esta respuesta, según Hume, carece de utilidad, puesto que antes que la razón pueda percibir la maldad del acto, la maldad misma ha de encontrarse ahí para percibir. La carencia de facultad de raciocinio puede impedir a los animales percibir las obligaciones y deberes, pero no puede estorbar de existir a dichas obligaciones y deberes, “ya que deben existir con anterioridad para que puedan ser percibidos. La razón ha de encontrarlos, pero nunca puede producirlos. Este argumento debe, en mi opinión, considerarse como enteramente decisivo”[945]. La misma clase de argumento aparece en la segunda Investigación. “No, dices tú, la moralidad consiste en la adecuación de los actos a la norma de la razón, y se entiende como actos buenos o malos según estén o no de acuerdo con ella. Pero, ¿qué es la norma de la razón?, ¿en qué consiste?, ¿cómo se determina? Llamas razón a lo que examina las relaciones morales de las acciones. De forma que las relaciones morales se determinan por comparación del acto con la norma. Y dicha norma se determina considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es ésta una curiosa forma de razonar?”[946] Si hacemos distinciones morales y, si éstas no se derivan de la razón, han de derivarse o fundarse en el sentimiento. “La moral, por lo tanto, se siente más que se juzga”[947]. La virtud suscita una impresión “agradable” mientras el vicio la produce “desagradable”. “¿Por qué una acción, un sentimiento o un carácter es virtuoso o vicioso? Porque su vista produce un placer o un desagrado de una clase especial”[947a]. Pero, insiste Hume, el placer causado por la virtud y el dolor producido por el vicio son placeres y dolores de una clase especial. El término “placer” abarca muchos tipos diferentes de sensaciones. “Una buena composición musical y una buena botella de vino producen placer ambas, y lo que es más, su bondad se mide solamente por el placer producido.

Pero, ¿hemos de decir por ello que la botella de vino es armoniosa, o que la música tiene un buen aroma?... Tampoco son todos los sentimientos de placer o dolor que surgen de los caracteres y de las acciones de esa clase peculiar los que nos hacen aprobar o condenar”[947b]. El sentimiento moral es un sentimiento de aprobación o desaprobación hacia las acciones, las cualidades o los caracteres, y es desinteresado. “Solamente cuando se considera a un carácter de forma general, sin referirlo a nuestro interés particular, es cuando causa tal sentimiento de aprobación o desaprobación moral”[948]. El placer estético es también desinteresado, pero aunque la belleza natural y moral se parecen mucho una a otra, no es precisamente un sentimiento de aprobación moral el que sentimos cuando contemplamos un bello edificio, o un cuerpo bien construido.

Hume define por tanto la virtud como “toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de la aprobación y al vicio como lo contrario”[949]. ¿Implica este punto de vista un total relativismo, sobre la base de que no puede discutirse sobre los gustos? Es evidente que, a veces, se dan entre la gente diferencias en los juicios morales, pero Hume parece pensar que el sentimiento general de moralidad es común a todos los hombres, no sólo en el sentido de que todos los seres humanos tienen sentimientos morales, sino también en que se da un acuerdo básico en el funcionamiento de tales sentimientos. Cuando hablamos de la legalidad de rebelarse contra un tirano, hace constar que sólo la más violenta perversión del sentido común puede llevarnos a condenar la resistencia a la opresión. Añade luego: “La opinión general del género humano goza de autoridad en todos los casos, pero en las cuestiones morales, es perfectamente infalible, y no lo es menos porque los hombres no sepan explicar claramente los principios en los que se basa”[950]. Si los sentimientos morales se deben a la constitución original de la mente de los hombres, es natural que exista alguna correlación fundamental. Y si las distinciones morales se fundan en los sentimientos más que en la razón, no podemos prescindir de la existencia de un acuerdo en los sentimientos para invocar otros criterios.

En su *Tratado* Hume suscita la cuestión de “por qué cualquier acción o sentimiento, a partir de un punto de vista general o investigación da una cierta satisfacción o desagrado”[951]. Pero la respuesta depende de la discusión sobre las diferentes virtudes. Puede suceder que la razón por la que un tipo de acción provoca un sentimiento moral puede no ser precisamente la misma de la razón por la que otro tipo de acción lo provoca. En todo caso, tal como Hume dice en la segunda Investigación, “sólo podemos esperar tener éxito en nuestras investigaciones utilizando el método experimental y deduciendo las máximas generales a partir de una comparación de los casos particulares”[952]. Como hemos visto, mantiene que lo que llamamos juicio moral expresa simplemente el sentimiento de aprobación o desaprobación que el hombre que emite el juicio experimenta por el acto, la cualidad o el carácter en cuestión. Es en este sentido en el que mantiene una teoría emotiva de

la ética. Pero todavía tiene sentido preguntarse qué es lo que causa el sentimiento que se expresa en el juicio, aun cuando este último no constituya una afirmación de que una acción, cualidad o carácter provoca el sentimiento. Puesto que, sí bien el juicio expresa un sentimiento y no hace por otro lado afirmación alguna sobre la causa del sentimiento, podemos hacer muy bien dicha afirmación por nuestra cuenta aun cuando sea de carácter empírico más que una proposición ética.

No es posible, sin embargo, dar una explicación racional del fin último de la acción humana, si por explicación racional entendemos una explicación de los principios anteriores o más remotos. Si preguntamos a un hombre por qué hace ejercicio, puede contestarnos que desea proteger su salud. Y si le preguntamos por qué lo quiere, puede respondernos que la enfermedad es dolorosa. Pero si le preguntamos por qué le disgusta el dolor, no podrá darnos respuesta alguna. “Esto sería un fin último que no se referiría a ningún otro objeto”[953]. En forma análoga, se contesta una pregunta en términos de placer, es inútil preguntar por qué se desea el placer. “Es imposible que haya una progresión *in infinitum* y que algo pueda ser siempre la razón por la que otra cosa es deseada. Algo ha de desearse por sí mismo, debido al acuerdo inmediato con los afectos y sentimientos humanos”[954]. Esta misma consideración puede aplicarse también a la virtud. “Ahora bien, como quiera que la virtud es un fin deseable por sí mismo, sin la intervención de premio o recompensa, y simplemente por la satisfacción que proporciona, es necesario que exista un sentimiento que se vea afectado... que distinga el bien moral del mal...”[955]. Pero podemos preguntarnos por qué esta o aquella actuación particular proporciona satisfacción moral y se la estima como virtuosa. Hume insiste sobre la importancia de la utilidad y, en este sentido, es un precursor del utilitarismo, pero no considera la utilidad como la única fuente de la aprobación moral. Sin embargo, el significado que da a la utilidad y el grado de importancia que le atribuye, se explican mejor cuando se consideran algunas virtudes particulares.

7. La benevolencia y la utilidad.

Tomemos en primer lugar la virtud de la benevolencia. La benevolencia y la generosidad excitan por todas partes la aprobación y la buena voluntad del género humano. “Los epítetos sociable, de buen natural, humano, benigno, agradecido, amigable, generoso, benéfico, o sus equivalentes, son conocidos en todos los idiomas

y expresan de manera universal el más alto mérito que la naturaleza humana es capaz de alcanzar”[956]. Por otro lado, cuando la gente alaba al hombre benevolente y humano, “hay una circunstancia en la que nunca deja de insistirse ampliamente, a saber, la felicidad y satisfacción que se deriva a la sociedad a partir de sus relaciones y buenos oficios”[957]. Esto sugiere que la utilidad de las virtudes sociales “constituye por lo menos una parte de su mérito, y es el origen de la aprobación y consideración que universalmente se le presta... En general, ¡qué elogio lleva en sí el simple epíteto útil!, ¡qué reproche está implícito en lo contrario!”[958].

No hay que entender que Hume afirme que la benevolencia es una virtud simplemente por su utilidad. Algunas cualidades, tal como la cortesía, son agradables inmediatamente, sin ninguna referencia a la utilidad (lo que significa para Hume que hay en ellas una tendencia a producir alguna otra clase de bien), y la benevolencia es por sí misma agradable y deseable. Pero la aprobación moral que suscita la benevolencia se deriva en parte de su utilidad.

Antes de ir más lejos con el tema de la utilidad, hemos de hacer notar que Hume dedica un apéndice de su segunda *Investigación* a demostrar que existe una cosa que es la benevolencia, o más bien, que la llamada benevolencia no es simplemente una forma disfrazada del amor propio. El punto de vista que considera a la benevolencia como mero amor propio puede considerarse desde cinismo barato hasta un intento filosófico de proteger las realidades de la vida moral al mismo tiempo que se da una explicación de la forma en que el amor propio toma la forma particular que llamamos benevolencia. Pero Hume rechaza este punto de vista en todas sus modalidades, basándose en lo siguiente: “la causa más simple y evidente que puede atribuírsele a un fenómeno es probablemente la verdadera”[959]. Y existen ciertamente casos en los que es mucho más fácil creer que un hombre está dotado de benevolencia y humanidad desinteresadas que el que se ve inclinado a actuar de forma benevolente a través de alguna forma tortuosa de interés propio. Incluso los animales muestran a veces amabilidad cuando no sospechan ninguna clase de artificio o disimulo. Y “si admitimos una benevolencia desinteresada en las especies inferiores, ¿por qué regla o analogía podemos negarlas en las superiores?”[960]. Además, en la gratitud, la amistad y la ternura maternal, podemos encontrar a menudo la muestra de sentimientos y acciones desinteresadas. En general, “la hipótesis que admite una benevolencia desinteresada, distinta del amor propio, tiene en realidad una mayor simplicidad y se adapta mejor a la analogía de la naturaleza que la que pretende resolver toda clase de amistad y humanidad refiriéndolas al principio del amor a sí mismo”[961].

Al existir una benevolencia desinteresada, es obvio que cuando Hume encuentra en la utilidad una de las causas de la aprobación moral que se le concede a la benevolencia, no piensa exclusivamente en la utilidad a sí mismo. Quizás sentimos una mayor alegría al encomiar la benevolencia cuando nos beneficia a nosotros personalmente, pero no hay duda de que la alabamos también cuando no es así. Por ejemplo, experimentamos una aprobación moral hacia los actos realizados por

personajes históricos en otras tierras, y es un “subterfugio débil” argumentar que, al hacer esto, nos trasladamos con la imaginación a otros lugares y otros períodos y nos vemos como contemporáneos que se benefician de dichas acciones. “La utilidad es agradable, y merece nuestra aprobación. Éste es un hecho observable en la práctica diaria. Pero útil, ¿para qué? Para el interés de alguien, por supuesto. ¿Interés de quién? No solamente el nuestro, ya que nuestra aprobación se extiende frecuentemente más allá. Debe por lo tanto redundar en interés de los que se benefician del carácter o acción aprobados, y, esto hemos de admitirlo, aunque remotos, no nos son totalmente indiferentes”[962]. Además, “Si la utilidad es una de las fuentes del sentido moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia a uno mismo, se sigue dé ello que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad merece nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica, en gran parte, el origen de la moralidad”[963]. Huelga preguntar por qué sentimos humanidad o tenemos un sentimiento fraternal para con los demás. “Es suficiente con comprobar que se trata de un principio en la naturaleza humana. Hemos de interrumpir en algún punto nuestro examen de las causas”[964].

Al mantener que la utilidad para los demás puede sernos directamente agradable a nosotros, y de hecho que “todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad merece nuestra aprobación o buena voluntad”, Hume parece haber modificado o cambiado el punto de vista que expone en su *Tratado* ya que en éste decía que “no existen en los espíritus humanos pasiones como el amor al género humano, como tal, independiente de las cualidades personales, de los servicios, o de la relación con uno mismo”[965]. La felicidad o la miseria de otro nos afecta, por supuesto, cuando no se encuentra demasiado lejos y se representa con colores vivos; “pero ello procede simplemente de la simpatía”[966], y la simpatía se explica, como vimos en el último capítulo, por el principio de asociación. Pero en la segunda *Investigación* la idea de las asociaciones de ideas se desplaza a un segundo plano y Hume defiende que el pensamiento de los placeres o los dolores de la otra gente provoca en nosotros sentimientos de humanidad y benevolencia. En otras palabras, el placer de los otros y lo que les es “útil” y les produce placer, nos es o nos puede ser directamente agradable. Y no es necesario recurrir a un mecanismo asociativo muy elaborado para explicar los sentimientos altruistas. En general, Hume tiende, en su segunda Investigación, a poner el acento sobre las propensiones naturales, y la propensión a la benevolencia es una de ellas. No se trata, con toda probabilidad, de un derivado del amor propio.

8. La justicia.

Ya hemos visto que, según Hume, la utilidad de la benevolencia es una de las razones por las que merece nuestra aprobación moral, pero no se trata de la única razón. Sin embargo, mantiene que "la utilidad pública es el único origen de la justicia, y que la reflexión sobre las consecuencias benéficas de su virtud es la sola base de su mérito"[967].

La sociedad es por naturaleza ventajosa para el hombre. El hombre solo no podría subvenir a sus necesidades como tal ser humano. El interés propio empuja, por tanto, a los hombres a constituirse en sociedad. Pero esto sólo no es suficiente, ya que los disturbios surgen inevitablemente en la sociedad si no existen convenciones que establezcan y regulen los derechos de propiedad. Existe la necesidad de "una convención acordada por todos los miembros de la sociedad para lograr la estabilidad en la posesión de los bienes y procurar a cada cual el disfrute pacífico de todo lo que pueda adquirir por medio de su fortuna e industria...; es por ese medio por el que mantenemos la sociedad, que es tan necesaria para nuestro propio bienestar y subsistencia"[968]. Esta convención no ha de entenderse como una promesa. "Ya que incluso las promesas... surgen de las convenciones humanas. Es solamente un sentido general del interés común, expresado por unos miembros a otros, y que les induce a normativizar su conducta con arreglo a ciertas reglas"[969]. Una vez se ha aprobado esta convención para abstenerse de apoderarse unos de los bienes de los otros, "surge inmediatamente la idea de justicia e injusticia"[970]. Hume no quiere decir, sin embargo, que existe un derecho de propiedad que es anterior a la idea de justicia. Niega esto de manera explícita. El "sentido general e interés común" se expresa en los principios generales de justicia y equidad, en las leyes fundamentales de justicia y "nuestra propiedad no es nada más que aquellos bienes cuya constante posesión es establecida por las leyes de la sociedad, es decir, por las leyes de la justicia... El origen de la justicia explica el de la propiedad, ya que el mismo artificio da origen a ambos"[971].

La justicia, por lo tanto, está basada en el interés común en el sentido de utilidad, y es el propio interés el que da lugar a lo que Hume llama la "obligación natural" de la justicia. Pero, ¿qué es lo que da lugar a la "obligación moral o sentimiento de bien y mal?[972] O, ¿por qué asociamos a la justicia la idea de virtud, y la de injusticia al vicio?"[973] La explicación hay que buscarla en el concepto de simpatía. Incluso cuando la injusticia no nos afecta personalmente como víctima suya, sigue desagradándonos por considerarla perjudicial para la sociedad. Compartimos el "descontento" de la otra gente por simpatía. Y como lo que provoca descontento en las acciones humanas produce desaprobación y se llama vicio, mientras que lo que produce satisfacción se llama virtud, consideramos la justicia como una virtud moral y la injusticia como un vicio moral. "Por lo tanto el propio interés es el motivo

original para el establecimiento de la justicia, pero el sentimiento de simpatía para con el interés público es la causa de la aprobación moral que acompaña a dicha virtud”[974]. La educación y las palabras de los hombres de estado y los políticos contribuyen a consolidar esta aprobación moral, pero la simpatía es la base de ella.

Hume no da ninguna definición clara de justicia, ni siquiera, tal como me parece a mí, una indicación clara de lo que él entiende por el término. En su segunda Investigación afirma que “la paz general y el orden son los acompañantes de la justicia o de la abstinencia general de los bienes de los demás”[975], y en el Tratado, bajo el título general de justicia e injusticia, trata en primer lugar de los asuntos relacionados con la propiedad. Nos dice que “las tres leyes fundamentales” son las relacionadas con la posesión estable de la propiedad, la transferencia de la propiedad por consentimiento y el cumplimiento de promesas[976]. Lo que sí está claro, sin embargo, es que en su opinión, todas las leyes de justicia, generales y particulares, se basan en la utilidad pública.

Podemos ahora entender lo que quiere decir Hume llamando a la justicia una “virtud” artificial. Presupone una convención humana basada en el interés propio. La justicia produce placer y aprobación “por medio de un artificio o plan que surge de las circunstancias y la necesidad del género humano”[977]. El sentimiento de justicia surge de una convención como remedio de ciertos “inconvenientes” de la vida humana. “El remedio, entonces, no se deriva de la naturaleza sino del artificio, o hablando con propiedad, la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y entendimiento para lo que es irregular e incómodo en los afectos”[978]. Utilizando la palabra “artificio” Hume nos quiere decir que, teniendo en cuenta cómo son los seres humanos es una mera cuestión de gusto o de elección arbitraria el que consideremos a la justicia como una virtud y el que establezcamos o no leyes de justicia. “El sentido de justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de modo artificial, aunque necesario (el subrayado es mío), a partir de la educación y de las convenciones humanas”[979]. La justicia es artificial en el sentido de que es una invención del hombre para remediar el egoísmo humano y la rapacidad, que se juntan a la escasez de medios que la naturaleza ha dispuesto para cubrir sus necesidades. Si estas condiciones no existieran, no existiría la virtud en la justicia. “Al hacer la justicia totalmente inútil, se destruye totalmente su esencia y se destruye la obligación sobre el género humano”[980]. Pero las condiciones se siguen dando y la “invención” es necesaria para beneficio del hombre. “Y cuando una invención es evidente y absolutamente necesaria, se puede decir con propiedad que es igual de natural que si procediera de principios originales de manera inmediata, sin la intervención del pensamiento o la reflexión. Aunque las reglas de justicia son artificiales, no por eso son arbitrarias. Y tampoco es impropia la expresión de leyes de la naturaleza, si entendemos por natural lo que es común a cualquier especie, o incluso si lo reducimos a querer decir lo que es inseparable de las especies”[981].

Las leyes particulares de la justicia y la equidad pueden, desde luego, actuar de forma perjudicial al beneficio público si concentramos nuestra atención en algún caso particular. Por ejemplo, un hijo poco digno de ello puede heredar la fortuna de un padre rico y utilizarla para malos fines. Pero es el esquema general o sistema de justicia el que es de utilidad pública. Y aquí nos encontramos con una diferencia entre una virtud como la benevolencia y otra como la justicia. “Las virtudes sociales de humanidad y benevolencia ejercen su influencia inmediatamente por medio de una tendencia directa del instinto, que se fija principalmente en el objeto simple, y promueve los afectos, y que no comprende ningún esquema o sistema, ni tampoco las consecuencias que se derivan de la competencia, la imitación, o el ejemplo de los demás... El caso no es el mismo cuando se trata de las virtudes sociales o de la fidelidad. Son muy útiles, o de hecho absolutamente necesarias para el bienestar del género humano, pero los beneficios que se derivan de ellas no son consecuencia de los actos de cada individuo en particular, sino que surgen del esquema total o del sistema en el que participa la totalidad, o la gran parte de la sociedad”[982].

Hume, por lo tanto, no admite que existan leyes eternas de justicia, independientes de las condiciones humanas y de la utilidad pública. La justicia es un artificio y una invención. Al mismo tiempo, no depende de un contrato social o de una promesa, ya que es la justicia precisamente la que origina los contratos y obliga en las promesas. Depende de la utilidad que se siente, y esta utilidad es real. Los hombres establecen las leyes de justicia preocupándose de ellos mismos y del interés público. Pero esta preocupación no surge de un razonamiento sobre las relaciones eternas y necesarias de las ideas sino de nuestras impresiones y sentimientos. “El sentido de justicia, por consiguiente, no se funda en las ideas, sino en las impresiones”[983]. Los hombres sienten que su interés es establecer un esquema de justicia, y experimentan un sentimiento de aprobación por las convenciones que remedian los “inconvenientes” que acompañan a la vida humana. Pero la razón se utiliza, por supuesto, al elaborar las normas particulares. Hume incluye pues la virtud de la justicia dentro de su esquema general moral. El sentimiento es fundamental, pero esto no quiere decir que la razón no intervenga en la ética.

9. Comentarios generales.

Hume inició el entendimiento de la vida moral de los hombres estudiando los datos empíricos. Está claro que los hombres emiten juicios morales, se trata de un

hecho empírico que no necesita ser probado. Pero lo que no es inmediatamente evidente es lo que hacen los hombres cuando emiten estos juicios y cuáles son los últimos fundamentos de los juicios en cuestión. Algunos filósofos, mantienen que los juicios de valor son resultado del razonamiento, como conclusión de un proceso lógico. Han intentado reconstruir el sistema moral como un sistema racional afín a las matemáticas. Pero una interpretación de esta clase tiene muy poco parecido con la realidad. Cuando existe un acuerdo general sobre los valores y los principios morales, podemos preguntarnos si, por ejemplo, un caso particular cae o no dentro del principio dado. Y después de emitir un juicio moral, podemos buscar las razones que lo apoyen. Pero la teoría de que los juicios morales constituyen en primer lugar una conclusión a la que se llega por medio de la razón, el final de un proceso deductivo afín al razonamiento matemático, no concuerda con los datos disponibles. En la práctica, desde luego, los juicios morales de los hombres están influidos por la educación y otros factores externos. Pero, si dejamos aparte la cuestión de qué factores influyen en un hombre para emitir un juicio moral, está claro, si no perdemos de vista la experiencia moral concreta, que cuando un hombre hace un juicio ético, se da un elemento de inmediatez con el que no se cuenta en una interpretación racionalista de la moral. La moral es más parecida a la ética que a las matemáticas. Es más correcto decir que “sentimos” los valores que decir que los deducimos o llegamos al juicio moral por un proceso de razonamiento lógico a partir de principios abstractos.

Al llamar la atención sobre el elemento de inmediatez en el juicio moral, Hume ponía de relieve un punto muy importante, pero al referirse más ampliamente a la cuestión, se vio estorbado por su psicología general. Al negarse a admitir que las distinciones morales se derivan de los actos de la razón que él reconocía como tales, tuvo que decir que la moralidad es más bien un asunto de sentimientos que de juicio y reducir este último a una expresión de los sentimientos. Pero, cuando se usan en este contexto términos como “sentimiento” y “sentido moral”, son análogos y pueden ser útiles para llamar la atención sobre uno de los aspectos de la vida moral del hombre, que había sido descuidado por los racionalistas, pero que, de todos modos, necesita una mayor atención que la que Hume le dedicó. Los elementos de utilitarismo que se dan en su teoría parecen sugerir la deseabilidad de revisar la concepción humesiana de la “razón” más que conformarse con términos tales como “sentimiento”. En otras palabras, la filosofía de Hume carece de una concepción de la razón práctica y de sus modos de actuación.

Hume se vio también estorbado, a mi parecer, por su teoría de las relaciones. Rechazó el que la razón pueda discernir una relación entre los actos humanos y el que exista una norma moral dictada por la razón. De hecho, pensaba que tal concepción del asunto implicaba un razonamiento tautológico. Pero su propia insistencia sobre la constitución original de la naturaleza humana sugiere que, en cierta medida, dicha naturaleza constituye la base de la moral o, en otras palabras, que existe una ley

natural dictada por la razón y que capta al ser humano en sus aspectos teológicos y dinámicos.

Yuna interpretación de la moralidad sobre estas bases puede desarrollarse sin implicar con ello que los hombres “razonan” en general conscientemente las reglas morales generales. Hume pensó, por supuesto, que si se dice que la razón distingue las relaciones que dan lugar a los juicios morales, hemos de admitir también, por ejemplo, que los objetos inanimados son capaces de una moralidad. Pero es difícil ver cómo puede deducirse esto, porque, al fin y al cabo, los actos humanos son actos humanos y es esto lo que tiene verdadera importancia. Es cierto que Hume tendía a afirmar que los actos sólo son importantes para los juicios morales como indicadores del motivo y del carácter. Pero esto parece una forma de decir que sólo los actos humanos, las acciones deliberadas, tienen una dimensión moral, y que las relaciones entre tales actos y la ley moral son sui generis.

Tal vez sea natural que, dada la interpretación que hace Hume de la libertad, diera tanta importancia al carácter y a las cualidades del carácter. Porque si la libertad se reduce a espontaneidad, un acto tiene valor, bien como la forma de revelarse un carácter o por su “utilidad”. Ahora bien, nosotros estamos habituados a considerar los caracteres y las cualidades personales como admirables o a la inversa, más que como justos o injustos, adjetivos que reservamos para los actos. Por lo tanto, si ponemos de relieve las cualidades personales más que los actos, nos veremos inclinados a asimilar el juicio moral o juicio de valor al juicio estético. Y en realidad, vemos cómo Hume pasa por alto las diferencias existentes entre las cualidades morales o virtudes y las dotes naturales o talentos. Si, a pesar de todo, consideramos que los actos tienen valor por su utilidad, nos inclinaremos por la construcción y desarrollo de una teoría de matiz utilitarista. Y es así como nos encontramos con una mezcla de ambas teorías en el análisis que Hume hace cuando estudia los fenómenos éticos.

A mi parecer, la concepción que Hume tiene de la ética está condicionada en gran medida por las posiciones filosóficas generales previamente adoptadas, y, dentro de ella, pueden encontrarse varias líneas diferentes de pensamiento. Mientras el elemento utilitarista de la filosofía de Hume ha sido desarrollado más tarde por Bentham y los dos Mili, su tendencia a dar una gran importancia a los sentimientos para la formación de los juicios morales, ha sido revivida y llevada a sus últimos extremos por el empirismo moderno dentro de las teorías emotivas de la ética.

48.1M, Apéndice 1, 239, pp. 288-289.

49.T, 3, 1, 2, p. 470.

50.Ibid, p. 471.

51.Ibid, p. 472.

52.Ibid

53.IM, Apéndice 1, 239, p. 289.

Capítulo 17
Hume IV

1. La política como ciencia.

Hume consideraba la política como ciencia en cierto sentido de la palabra. Como ya hemos visto con anterioridad, la política, que considera a los hombres unidos en la sociedad y dependientes unos de otros, está incluida, junto con la lógica, la moral y la crítica, dentro de las ciencias del hombre[984]. En un ensayo titulado *That Politics may be reduced to a Science* Hume señala que "la fuerza de las leyes y de las formas particulares de gobierno es tan grande, y tan pequeña su dependencia de los humores y temperamentos humanos, que se pueden extraer consecuencias casi tan generales y seguras como las que nos permite extraer la ciencia matemática". Al final de la primera Investigación separa la política de la moral y de la crítica. "Los razonamientos éticos se refieren bien a los hechos particulares o a los generales", y "las ciencias que tratan de los hechos generales son la política, la filosofía natural, la física, la química, etc., en las que se investigan las cualidades, las causas y los efectos de una especie completa de objetos"[985]. "La moral y la crítica", sin embargo, "no son tanto objetos del entendimiento como del gusto y del sentimiento"[986]. Aquí nos encontramos, pues, con una clasificación diferente de la que aparece en el *Tratado*. Cualesquiera que haya sido la opinión de Hume sobre la moral, trata de reservar la categoría de ciencia para la política, y la incluye en el grupo de la filosofía natural y de la química. En los *Diálogos sobre la religión natural*, sin embargo, se hace referencia a la política agrupándola con la moral y la crítica. "En tanto reduzcamos nuestras especulaciones al comercio, la moral, la política o la crítica, recurrimos, en cada momento, al sentido común y a la experiencia, que refuerzan nuestras conclusiones filosóficas y evitan (por lo menos parcialmente) la sospecha que conservamos siempre, justamente, con respecto a todo razonamiento sutil y refinado"[987]. Aquí se comparan la moral, la política y la crítica o la estética con "el razonamiento teológico" en el que, según el que habla —el escéptico Filón—, no podemos llegar a conclusiones filosóficas recurriendo al sentido común y a la experiencia.

Aun teniendo en cuenta que la opinión de Hume sobre la relación de la política y la moral cambia en distintas ocasiones, está claro no obstante que considera la

primera como una ciencia o como capaz de convertirse en ciencia. Podemos construir máximas generales e hipótesis explicativas y, dentro de ciertos límites, podemos también hacer predicciones, pero siempre puede ocurrir lo inesperado aunque, después de que haya pasado, podamos explicarlo basándonos en principios ya conocidos. Según esto, en su ensayo *Of some Remarkable Customs*, Hume observa que "en política, han de establecerse todas las máximas generales con gran precaución", y que "tanto en el mundo de la física como en el de la moral, se descubren con frecuencia apariencias irregulares y extraordinarias. Con las primeras, quizás, podremos contar después de que hayan ocurrido, basándonos en las fuentes y en los principios en los que todos tenemos, dentro de nosotros mismos, o a través de la observación, la mayor convicción y seguridad; pero es a menudo imposible de todo punto, basándose en la sabiduría humana, predecir de antemano dichos principios". No podemos alcanzar en política la certeza a que se puede llegar en matemáticas, ya que allí nos encontramos principalmente con hechos. Ésta es la razón, sin duda, por la que, cuando asimila la política y las matemáticas en el párrafo citado al principio de esta sección, inserta la palabra salvadora de "casi".

2. El origen de la sociedad.

Como ya vimos cuando estudiábamos las virtudes de la justicia, la sociedad organizada nace debido a su utilidad para el hombre. Es el remedio para los inconvenientes que presenta la vida sin sociedad. "La sociedad proporciona el remedio para los *tres* siguientes inconvenientes. Aumenta nuestro poder por la conjunción de las fuerzas dispersas; aumenta nuestra habilidad por el reparto de funciones; disminuye nuestro peligro ante el azar y los accidentes por el apoyo mutuo que se prestan unos a otros. Es por estas tres ventajas de la *fuerza*, la *habilidad* y la *seguridad* por lo que la sociedad es beneficiosa"[988].

Es importante entender, sin embargo, que Hume no se imagina que el hombre primitivo pueda pensar en las desventajas de su forma de vida, sin organizar la sociedad inmediatamente, inventando un remedio y llegando a un contrato o pacto social de forma explícita. Además de no creer que las promesas y los contratos tengan ningún poder vinculante fuera de la sociedad y de las normas jurídicas, insiste en que la utilidad de la sociedad se siente, y no es el resultado de un juicio reflexivo. Puede existir un acuerdo o pacto entre la gente aunque no se haga ninguna promesa explícita. Al hablar del acuerdo del cual surge la idea de justicia, propiedad y razón,

utiliza un ejemplo famoso, que ilustra lo que él llama "sentido común del interés", que se expresa más bien en las acciones que en las palabras. "Dos hombres que reman juntos, lo hacen por acuerdo o pacto, aunque nunca haya mediado entre ellos promesa alguna. De igual manera se establecen los idiomas, gradualmente, por convenciones humanas, sin que tampoco exista promesa alguna"[989].

Para que pueda formarse una sociedad, dice Hume, es necesario, no sólo que resulte ventajosa para los hombres, sino que éstos "sean conscientes de dicha ventaja". Y si no nos figuramos a los hombres primitivos llegando a esta conclusión por medio de la reflexión y el estudio, ¿cómo llegaron a ella ? La respuesta de Hume es que la sociedad se formó a partir de la familia. El deseo natural empuja a asociarse a los miembros de ambos sexos y a permanecer juntos hasta que surja entre ellos un nuevo lazo: su preocupación común por la progenie. "En muy poco tiempo, la costumbre y los hábitos, actuando sobre los tiernos espíritus de los niños les hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los forma gradualmente para ella, limando y dulcificando las asperezas y los afectos que impiden su coalición"[990]. La familia, por lo tanto (o más exactamente, el apetito sexual entré ambos sexos) "constituye el principio general de la sociedad humana"[991]. La transición a una sociedad más amplia se ve favorecida principalmente por la necesidad de asegurar y estabilizar la posesión de bienes externos.

Como se trata de sentir una necesidad más bien que del estudio consciente de la situación humana y para llegar a un juicio común y reflexivo sobre la forma más apropiada para satisfacerla, y como esta necesidad se presenta prácticamente desde el principio de la vida humana sobre la tierra, es comprensible que Hume no sintiera simpatía ni por la teoría de un estado de naturaleza, ni por la del contrato social. Saca la conclusión de que "es profundamente imposible para los hombres permanecer mucho tiempo en el estado salvaje anterior a la sociedad, pero que también este estado puede considerarse con justicia como social. Esto, sin embargo, sólo puede estorbar el que los filósofos puedan, si así lo desean, extender su razonamiento al supuesto *estado de naturaleza*, siempre que reconozcan el que es una mera ficción filosófica que no tuvo nunca, y que no puede tener realidad alguna... Este *estado de naturaleza* es, por lo tanto, y así hay que considerarlo, una mera ficción". Esta misma observación se realiza en la segunda *Investigación*.

Allí, también, habla Hume del estado de naturaleza como de una ficción filosófica, y hace notar que "es muy dudoso que una situación como la de naturaleza humana existiera o, si existió, se prolongara lo suficiente como para merecer el nombre de *estado*. Los hombres nacieron, por lo menos, en un estado familiar"[992].

3. El origen del gobierno.

Similares observaciones pueden hacerse con respecto al origen del gobierno. Si la justicia natural fuera suficiente para dirigir la conducta humana, si no surgieran nunca desorden y maldad, no habría necesidad de limitar la libertad humana estableciendo gobiernos a los que debemos obediencia. "Es evidente que, si el gobierno fuera inútil por completo, nunca hubiera llegado a existir, y que el simple establecimiento del deber de la obediencia constituye una *ventaja* por la cual la sociedad proporciona paz y orden al género humano"[993]. Su utilidad, por lo tanto, constituye la base de la institución gubernamental, y la principal ventaja que proporciona a los humanos es el establecimiento y mantenimiento de la justicia. Así pues, en su ensayo *Of the Origin of Government* Hume empieza por decir que "El hombre, nacido dentro de una familia, se ve empujado, por necesidad, por inclinación natural, y por costumbre, a mantener la sociedad. En otro estadio posterior del progreso, esta misma criatura tiene que establecer una sociedad política para administrar justicia, sin la cual no puede darse la paz entre ellos, ni seguridad, ni intercambio mutuo. Hemos, pues, de considerar que el objeto o fin del vasto aparato que constituye nuestro gobierno no es otro que el de la distribución de la justicia. En el *Tratado*, sin embargo, en el que Hume habla de manera más precisa, observa que, aunque la administración de justicia y el arreglo de las controversias relacionadas con las cuestiones de justicia y equidad son las principales ventajas derivadas del gobierno, no son las únicas. Sin gobierno, a los hombre les sería muy difícil ponerse de acuerdo sobre los esquemas y proyectos para el bien común, así como llevar a la práctica armoniosamente dichos proyectos. La sociedad organizada pone remedio a tales inconvenientes. "Así pues, sólo por el cuidado del gobierno se construyen los puentes, se abren los puertos, se levantan terraplenes, se abren los canales, se equipan las flotas y se entrenan los ejércitos.[994]"

El gobierno es, por lo tanto, una "invención" de gran utilidad para el hombre. Pero, ¿cómo surge? ¿Puede darse una sociedad sin gobierno? En su *Tratado*, Hume dice expresamente que no está de acuerdo con esos filósofos que creen al hombre incapaz de unidad social sin la coacción del gobierno. "El estado de sociedad sin gobierno es uno de los más naturales de los hombres, y es el que subsiste con la conjunción de muchas familias, y mucho después de la primera generación. Nada, sino el aumento de las riquezas y las posesiones, pudo obligar a los hombres a abandonarlo.[995]" Según Hume, la existencia de sociedades sin gobierno organizado puede comprobarse de una forma empírica en las tribus de América. Y con ello parece querer decir, por lo menos a primera vista, que los hombres, dándose cuenta después de algún tiempo de la necesidad de un gobierno, se reunieron para elegir a sus magistrados, determinar sus poderes y prometerles obediencia. Esto es así porque se presuponen las "leyes de la naturaleza" (los principios fundamentales de la justicia) y el carácter vinculante de las promesas, en el sentido de que son anteriores

al establecimiento del gobierno, aunque no lo son al establecimiento de la convención que es la raíz de toda sociedad.

La idea de que el origen del gobierno está en un acuerdo explícito no estaría en consonancia con su punto de vista general. Como ya hemos visto cuando hablábamos del origen de la sociedad, Hume pone el acento sobre la utilidad que se "siente" y desconfía de la teoría racionalista del contrato social. Pero, a pesar de las afirmaciones que pueda hacer de vez en cuando, no creo que Hume intente decir que el gobierno surgiera de un contrato explícito. En su opinión, el gobierno no se originó por el simple desarrollo y ampliación de la autoridad paterna de un gobierno patriarcal, sino a través de guerras entre diferentes sociedades. Las guerras exteriores dan lugar necesariamente a guerras internas en el caso de sociedades sin gobierno. Los primeros rudimentos de gobierno pueden encontrarse, como entre las tribus de América, en la autoridad de que gozan los capitanes y jefezuelos durante las campañas bélicas. "Creo que los primeros rudimentos del gobierno no surgieron de las guerras entre hombres de una misma sociedad, sino entre componentes de sociedades diferentes"[996]. Por eso, en su ensayo *Of the Original Contract*, Hume señala que "el jefezuelo que había conseguido su influencia durante la época de guerra, gobernaba más por la persuasión que por las órdenes, y hasta que no pudo emplear la fuerza para reducir a los refracionarios y desobedientes, apenas puede decirse que se hubiera alcanzado un estadio de gobierno civil. Es evidente que no se dio un acuerdo ó pacto expreso para llegar a la sumisión general, lo que constituía una idea muy por encima de la comprensión de los salvajes, y cada vez que el jefezuelo ejercía su autoridad se debía sin duda a las exigencias de un caso particular; la comprobación de la utilidad que se derivaba de estos actos de autoridad los hacía convertirse en cada vez más frecuentes y su frecuencia producía una aquiescencia habitual y, si se prefiere, voluntaria de la gente." En la medida en que el gobierno surgió probablemente a través de un proceso gradual que implicaba una progresiva conciencia de su utilidad, puede decirse que se funda en un "contrato". Pero si se entiende por "contrato" un acuerdo explícito por el cual se establece el gobierno civil de una vez, de forma que es reconocido inmediatamente por sus súbditos como tal, no existen pruebas ni evidencia de que nunca llegara a hacerse un contrato de esta clase. A mi parecer, esta exposición representa muy bien la opinión de Hume sobre la cuestión, cuya hipótesis expone aunque no en forma dogmática.

Pero aunque Hume parece estar dispuesto a reconocer que en la prehistoria el gobierno surgió probablemente por consentimiento en un cierto sentido, y aunque sugiere que la observación de las tribus americanas proporciona una confirmación empírica de esta hipótesis, nunca va más allá de esta modesta admisión cuando se trata de admitir la teoría del contrato social. En el ensayo *Of the Original Contract* observa que "algunos filósofos no se contentan con decir que el gobierno en sus orígenes surgió del consentimiento, o más bien de la aquiescencia voluntaria del pueblo", sino que afirman también que el gobierno descansa siempre sobre el

consentimiento, sobre la promesa, sobre un contrato. “Pero estos pensadores no tienen más que mirar a su alrededor, para ver que la realidad no tiene nada que ver con sus ideas, ni puede apoyar un sistema tan refinado y filosófico”. De hecho, “casi todos los gobiernos que existen en la actualidad, o que se recuerdan en la historia, han sido formados, bien por la usurpación o por la conquista, o por ambas cosas a la vez, sin pretender un consentimiento o sometimiento voluntario del pueblo... La faz de la tierra cambia continuamente, por la conversión de pequeños reinos en grandes imperios, por la disolución de grandes imperios en pequeños reinos, por la implantación de colonias, por la emigración de las tribus. ¿Existe algo en todas estas manifestaciones que no sea la fuerza y la violencia? ¿Dónde están el acuerdo mutuo o la voluntad de la asociación de los que tanto se hablan?” Incluso cuando las elecciones sustituyen a la fuerza, ¿qué significado real tienen? Puede existir elección por parte de unos pocos poderosos e influyentes. O puede tomar la forma de una sedición en la que el pueblo sigue a un cabecilla que debe su éxito a su propio atrevimiento o al capricho momentáneo de la multitud, la mayoría de la cual tiene poco o ningún conocimiento de sus capacidades y carácter. En ninguno de los casos se da un acuerdo real y racional por parte del pueblo.

Cualquiera que sea, por tanto, el ejemplo que se busque sobre la autoridad en tiempo de guerra de los jefes y dirigentes de las tribus primitivas, a los que la gente tal vez siguió voluntariamente, la teoría del contrato social no gana demasiado apoyo empírico a partir de los datos de que se dispone en los tiempos históricos. La teoría es una mera ficción, cuya verosimilitud es invalidada por los hechos reales. Una vez admitido esto, es necesario investigar las bases en que se apoya el deber de la obediencia política.

4. La naturaleza y los límites de la sumisión.

Admitido el deber de la obediencia política, no tiene ningún sentido buscar sus raíces en el consentimiento popular y en las promesas, cuando no existe la evidencia de la existencia del mismo. Refiriéndose a la teoría de Locke sobre el consentimiento tácito, afirma: “sólo puede darse como implícito dicho consentimiento cuando cada cual puede imaginarse que todo depende de la elección que él haga”[997]. Pero todo el que haya nacido bajo el régimen de un gobierno ya establecido cree que debe obediencia a su soberano por el simple hecho de ser ciudadano de la sociedad política en cuestión. Y sugerir, como hace Locke, que todo hombre es libre de abandonar la

sociedad a la que pertenece por nacimiento es irreal. “¿Podemos decir en serio que un pobre campesino o artesano puede elegir libremente el abandonar su país, cuando no conoce otro idioma, ni tiene instrucción y vive al día con el pequeño salario que gana?”[998]

La obligación de la obediencia al gobierno civil, por lo tanto, “no se deriva de ninguna promesa hecha por los súbditos”[999]. Incluso si en un pasado remoto llegó a hacerse alguna promesa, el actual deber de obediencia no puede basarse en ella. “Si es cierto que existe una obligación moral de sumisión al gobierno, porque cada cual lo cree así, es igualmente cierto que esta obligación no es resultado de una promesa, ya que nadie que no esté fuera de su juicio por una adherencia demasiado estricta a una determinada doctrina filosófica, puede atribuirle tal origen”[1000]. La verdadera razón del deber a la obediencia es la utilidad o el interés. “Este interés, creo que consiste en la seguridad y protección de que podemos disfrutar en una sociedad política, y de la que nunca gozaríamos si fuéramos completamente libres e independientes”[1001]. Y esto es válido tanto para la obligación natural como para la moral. “Es evidente que, si los gobiernos fueran completamente inútiles, nunca hubieran llegado a existir, y que la sola base del deber de obediencia es la ventaja que proporciona a la sociedad manteniendo la paz y el orden entre el género humano.[1002]” En forma similar, en su ensayo *Of the Original Contract*, observa Hume: “Si se me pregunta la razón de la obediencia a la que nos vemos obligados con respecto al gobierno, contestaré prontamente, Porqué de otro modo no podría subsistir la sociedad, y esta respuesta es clara y comprensible para todo el mundo”.

La conclusión lógica que puede sacarse de esta opinión es que, tan pronto cese el beneficio que obtener, cesará asimismo la obligación a la obediencia. “Como el interés es la justificación del gobierno, no puede existir el uno sin el otro, y, siempre que el magistrado civil lleve su opresión a un extremo que resulte intolerable, desde ese momento, no estamos obligados a someternos a su autoridad. Al cesar la causa, debe cesar también el efecto”[1003]. Pero los males y peligros de la rebelión son tales, que sólo podrá intentarse de una manera legítima en el caso de que se den una verdadera tiranía y opresión, y cuando se esté seguro de que las ventajas de actuar en este sentido compensarán las desventajas.

Pero, ¿a quién se le debe la obediencia? En otras palabras, ¿a quiénes tenemos que considerar como dirigentes legítimos? En un principio, Hume se inclinó a creer que el gobierno se establecía por medio de una convención voluntaria. “La misma promesa que les liga (a los súbditos) a la obediencia, les vincula también a una persona determinada que se convierte en el objeto de dicha obediencia”[1004]. Pero una vez establecido el gobierno y al no basarse la obediencia ya en una promesa sino en la ventaja o utilidad que reporta, no podemos recurrir a la promesa original para determinar quién es el legítimo dirigente. El hecho de que alguna tribu en los tiempos remotos se sometiera voluntariamente a un líder no sirve para decidir si Guillermo de

Orange o Jaime II son monarcas legítimos.

Una de las bases de la legitimidad de la autoridad estriba en la posesión prolongada del poder soberano: “Quiero decir, *posesión prolongada* en cualquier forma de gobierno, o sucesión de príncipes”[1005]. Hablando en términos generales, no existen gobiernos ni casas reales que no deban el origen de su poder a una usurpación o rebelión y cuyo título original de autoridad no sea “más que dudoso e incierto”[1006]. En este caso, “sólo el tiempo proporciona solidez a su derecho y, operando de forma gradual en la mente de los hombres, les hace reconciliarse con la idea de autoridad que les parece justa y razonable”[1007]. La segunda fuente de la autoridad pública es la posesión actual, que puede legitimar la posesión del poder, incluso cuando no se haya adquirido desde hace mucho tiempo. “El derecho a la autoridad no es más que la constante posesión de la autoridad, mantenida por las leyes de la sociedad y el interés de los hombres”[1008]. La tercera fuente de la autoridad política legítima es el derecho de conquista. Como cuarta y quinta pueden añadirse el derecho de sucesión y las leyes positivas, siempre que la legislación establezca una cierta forma de gobierno. Cuando coinciden todos estos títulos de autoridad, nos encontramos con la muestra más segura de la legitimación de la soberanía, a menos de que el pueblo pida un cambio de manera clara. Pero, dice Hume, si tenemos en cuenta el curso real de la historia, aprenderemos a no tomarnos demasiado en serio las disputas sobre los derechos de sucesión. No podemos resolver todas las disputas siguiendo normas fijas y generales. Hablando de este tema en su ensayo *Of the Original Contract*, Hume señala que, “aunque el recurrir a la opinión general en las ciencias especulativas, la metafísica, la filosofía natural o la astronomía, puede parecer con razón fuera de lugar e injustificado, en todo lo que se refiere a la moral y la crítica, no existe en realidad otro standard por el que pueda decidirse una controversia”. El decir, por ejemplo, como hace Locke, que el gobierno absoluto no es en realidad un gobierno civil, no tiene ninguna finalidad si dicho gobierno absoluto se acepta de hecho como una institución política reconocida. Del mismo modo es inútil discutir si la sucesión del Príncipe de Orange al trono es o no legítima. Puede que en su tiempo no lo fuera, y Locke, que deseaba justificar la revolución de 1688, no pudo hacerlo basándose en su teoría de que el gobierno legítimo dependía del consentimiento de los súbditos, ya que el pueblo de Inglaterra no fue consultado sobre su opinión en el asunto. Pero, de hecho, Guillermo de Orange fue aceptado y las dudas sobre su legitimidad quedaron anuladas por el hecho de que sus sucesores fueron aceptados. Tal vez parezca un razonamiento no muy aceptable, pero “los príncipes adquieren a menudo el derecho de sus sucesores, al mismo tiempo que de sus antepasados”[1009].

5. Las leyes nacionales.

Como consecuencia de que el interés de las sociedades políticas es llevar a cabo relaciones comerciales unas con otras y, en general, emprender relaciones entre ellas, surgen una serie de normas que Hume llama "las leyes de las naciones". "Bajo este nombre están comprendidas la inmunidad de las personas de los embajadores, la declaración de guerra, el abstenerse de utilizar armas envenenadas, junto con otros deberes de la misma clase, que están calculados claramente para el comercio entre las diferentes sociedades"[1010].

Las "leyes de las naciones" tienen unas bases análogas a las de "las leyes de la naturaleza", a saber, la utilidad y la ventaja, y no anulan estas últimas. Los príncipes se encuentran ligados también por normas morales. "La misma obligación *natural* del interés se produce entre los reinos independientes, y da lugar a la misma clase de *moralidad*, de manera que nadie puede tener una moral tan corrompida que apruebe el que un príncipe rompa voluntariamente y por su propia iniciativa su palabra, o viole un tratado"[1011]. Al mismo tiempo, aunque la obligación moral de los príncipes es la misma que la de las personas privadas, no posee la misma *fuerza,* ya que el intercambio entre los diferentes estados no es tan necesario ni ventajoso como el que se da entre las personas individuales. Sin una sociedad de alguna clase, la vida no puede subsistir, pero no existe esa misma necesidad para la subsistencia de los estados. En consecuencia, la obligación natural para con la justicia no es tan fuerte con respecto al comportamiento de una sociedad política para con otra, como lo es para las obligaciones mutuas de dos miembros de la misma sociedad. Y de aquí se deduce una diferencia similar en la fuerza de las obligaciones morales. Por tanto, "hemos necesariamente de tener mayor indulgencia para con un príncipe o ministro que engaña a otro, que para un caballero que rompe su palabra de honor"[1012]. Pero si se nos pregunta la exacta proporción que existe entre la moralidad de los príncipes y la de las personas privadas, no podremos dar una contestación exacta. "Podríamos decir que dicha proporción existe por sí misma, sin que intervenga el hombre, como podemos observar en muchas ocasiones"[1013]. Hume encuentra por lo tanto una cierta razón en los principios políticos de Maquiavelo, pero así y todo no afirma que exista una moralidad para las personas privadas y otra distinta para los príncipes.

6. Comentarios generales.

Un rasgo muy característico de la teoría política de Hume es la atención que presta a los datos empíricos y su negativa a aceptar hipótesis filosóficas que no estén confirmadas por los hechos y esto se puede observar especialmente en la actitud que muestra para la teoría o teorías pactistas. Acepta esta teoría hasta cierto punto, en lo que se refiere a los orígenes del gobierno, pero cree más bien que se produjo por la unión voluntaria de una tribu alrededor de un líder en el curso de una guerra intertribal, que en una promesa o contrato formal. Aparte de esta concesión, sin embargo, no le concede demasiado crédito a la teoría del contrato social. En lugar de estas teorías racionalizadoras, coloca la idea del "sentimiento" de interés o ventaja.

Existe una fuerte dosis de lo que podemos llamar "positivismo" en la filosofía política de Hume. Apela más bien a lo que en realidad ocurre o a lo que todo el mundo piensa, que a cualquier razonamiento *apriorístico*. Por ejemplo, la autoridad política es con frecuencia resultado de una usurpación, rebelión o conquista, y si la autoridad es estable y no claramente tiránica y opresiva, se acepta como legítima en la práctica por la inmensa mayoría de los gobernados. Y esto es suficiente para Hume. Las discusiones sutiles sobre la legitimidad de dicha autoridad y los intentos de probarla por medio de una "ficción filosófica" son una pérdida de tiempo. Es más útil investigar cuáles son los títulos de autoridad que son realmente aceptados como tales títulos. Por otra parte, Hume no está dispuesto a perder el tiempo discutiendo formas ideales de comunidades. En su ensayo sobre la *Idea of a Perfect Commonwealth* señala, es verdad, que es conveniente saber cuál es la más perfecta de esta clase, para que podamos modificar las formas existentes de constitución y gobierno "por medio de unas alteraciones e innovaciones tales, que no puedan molestar demasiado a la sociedad". Y él mismo hace algunas sugerencias en este sentido. Pero observa al mismo tiempo que "todos los proyectos de gobierno que suponen grandes reformas en los hábitos y costumbres de los seres humanos son simplemente imaginarios. De esta clase son la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro." Pero, aparte de este ensayo en cuestión, se muestra más interesante en el entendimiento que se ha producido y que se produce en realidad, que en las sugerencias sobre lo que debería ser. Y, si bien él mismo sugiere lo que habría de hacerse para mejorar la constitución, se basa más en las ventajas y en la utilidad que en conclusiones deducidas de principios eternos y abstractos.

En su ensayo *Of the Original Contract* menciona el punto de vista de los que afirman que, puesto que Dios es el origen de toda autoridad, la autoridad del soberano es sagrada e inviolable en todas las circunstancias. Sobre ello, hace los siguientes comentarios: "El que Dios es el autor de todos los gobiernos no puede ser negado por nadie que admita una providencia general y reconozca que todos los acontecimientos que ocurren en el mundo están dirigidos a partir de un plan uniforme y hacia fines sabios... Pero, puesto que él (Dios) produjo todo, no por una interposición determinada y milagrosa, sino por medio de su eficacia oculta y universal, no puede afirmarse con propiedad que el soberano sea su delegado en otro sentido que se

afirma que cualquier poder o fuerza, que de él se derivan, actúan en su nombre”. En otras palabras, aun reconociendo la validez de la premisa, no se sigue de ello la conclusión sacada por los que mantienen el derecho divino de los reyes. Y, en general, está claro que Hume no pensó que sirviera de mucho en este caso el proceso racional deductivo a partir de principios generales. Dios ha creado al hombre de forma que el gobierno le es altamente ventajoso, e incluso necesario, y en este sentido sólo, puede considerarse a Dios como origen de la autoridad política. Pero, cuando se trata de decidir cuál es la forma de gobierno más conveniente, hay que recurrir a otros criterios que no sean los de la creación divina, la conservación y la providencia.

No cabe duda de que Hume muestra un admirable sentido común al exponer su pensamiento, pero, a mi parecer, su teoría política adolece de una falta de consistencia que comparte también su teoría moral. Está muy bien recurrir a la utilidad y al beneficio público, pero en los casos concretos no podemos saber lo que estos términos significan. Es difícil hacerlos servir como criterio general, sin ahondar más en el terreno de la antropología filosófica y de la metafísica de lo que Hume estaba dispuesto a ahondar.

Capítulo 18
Controversia en torno a Hume

1. Introducción.

El título del presente capítulo puede quizás inducir a error, ya que parece sugerir que, inmediatamente después de la muerte de Hume, si no durante su vida, se desencadenó una controversia sobre la validez de sus teorías filosóficas. Pero esta imagen correspondería muy poco a la realidad. Hume fue considerado en Francia el principal escritor inglés y en sus visitas al país fue ensalzado en los *salones* de París. Pero aunque sus ensayos y sus obras de carácter histórico gozaron de gran apreciación, su filosofía no tuvo éxito en su país durante su vida, y aparte del escándalo que suscitaba por su reputación de heterodoxia teológica, no despertó un gran interés. Si se considera hoy en día a Hume como el principal filósofo británico y, desde luego, como el escritor más importante de su época, se debe en gran parte a que sus teorías han nutrido, por decirlo así, al empirismo moderno. Hume ha ejercido, sin ningún género de dudas, una influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico; pero si exceptuamos la influencia que ejerció su empirismo sobre el pensamiento de Kant, las más importantes manifestaciones de esta influencia han tenido lugar en el último período.

En vida de Hume hubo, sin embargo, algunos pensadores que ofrecieron, en su propio país, una acogida más o menos favorable a sus ideas filosóficas. Entre ellos merece la pena destacarse su amigo personal, Adam Smith. Además hay algunos críticos moderados de Hume; entre ellos el filósofo moral Richard Price. Por otra parte, Thomas Reid formula una respuesta más extensa a la obra de Hume. Reid fue el fundador de la escuela escocesa del sentido común. Por consiguiente, parece apropiado concluir esta parte del. IV volumen de mi *Historia* con un breve capítulo dedicado a Smith, Reid, Price y a los seguidores de Reid.

2. Adam Smith.

Adam Smith (1723-1790) llegó en 1737 a la Universidad de Glasgow, donde recibió las enseñanzas de Hutcheson. Tres años más tarde, ingresó en el Balliol College, en Oxford. Parece ser que trabó conocimiento con Hume en Edimburgo alrededor de 1749 y se convirtió en el amigo más íntimo del filósofo, amistad que duró hasta la muerte de Hume. En 1751, Smith fue elegido para desempeñar la cátedra de lógica en Glasgow, pero el año siguiente pasó a desempeñar la de filosofía moral, que había quedado vacante por muerte del sucesor de Hutcheson. En 1759 publicó su *Theory of Moral Sentiments* (*Teoría de los sentimientos morales*).

En 1764, Smith fue a Francia como tutor y acompañante del duque de Buccleuch, después de haber renunciado a su cátedra universitaria. En París trabó conocimiento y mantuvo contactos con Quesnay y otros fisiócratas, y con filósofos como D'Alembert y Helvetius. Los fisiócratas constituían una escuela de economistas franceses del siglo XVIII que subrayaban que la interferencia gubernamental en la libertad individual debía reducirse al mínimo. La razón de su insistencia era que creían que las leyes económicas, dejadas funcionar libremente, producían la prosperidad y la riqueza. De ahí el nombre de "fisiocracia" o gobierno de la naturaleza. En cierta medida, Smith fue influido por ellos; pero no debe exagerarse esta influencia. Sus ideas principales no las recibió de los fisiócratas.

A su vuelta a Inglaterra en 1766 Smith se retiró a Escocia, y en 1776 publicó su gran obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*), recibiendo una cálida carta de felicitación de Hume. En esta obra clásica de la economía, Smith comienza insistiendo sobre el hecho de que el trabajo anual de una nación constituye la fuente de la satisfacción de sus necesidades y comodidades. Continúa ocupándose de las causas del aumento de la productividad del trabajo y de la distribución de los productos de éste. El libro segundo trata de la naturaleza, acumulación y empleo del excedente; el tercero, de los diferentes progresos en riqueza de las distintas naciones; el cuarto, de los sistemas de economía política; y el quinto, de la hacienda del soberano o de la comunidad. La obra contiene asimismo una serie de notas y digresiones suplementarias.

En 1778 Smith fue nombrado comisario de aduanas en Escocia. En 1787 fue elegido rector de la Universidad de Glasgow. Murió el 17 de julio de 1790.

No me ocuparé aquí de las teorías económicas de Smith, sino de su filosofía moral. Sin embargo, merece la pena destacarse que sus clases en Glasgow se dividían en cuatro partes: teología natural, ética, aquella parte de la moralidad que está referida a la justicia, y aquellas instituciones políticas, incluidas las relativas a finanzas y comercio, que se fundan en la "conveniencia" más bien que en el principio de justicia y que tienden a incrementar la riqueza y el poder del Estado. Por consiguiente, para Smith, la economía era un miembro más del cuerpo total del

conocimiento, del que la ética constituía otro miembro.

Una de las características más notorias de la filosofía moral de Smith es el lugar central que desempeña en la misma la simpatía. Es cierto que la atribución de importancia ética a la simpatía no constituye ninguna novedad en la filosofía moral británica. Hutcheson había ya atribuido a la simpatía esta importancia, y Hume, como hemos visto, utiliza frecuentemente el concepto de simpatía. Pero el empleo por Smith del concepto se hace mucho más patente, ya que comienza su *Teoría de los sentimientos morales*[1014] con esta noción, dando a su ética desde el mismo comienzo un carácter social. "Que nosotros nos apenamos con frecuencia por los dolores ajenos es algo demasiado evidente para necesitar ejemplos que lo prueben"[1015]. "El sentimiento de simpatía no está confinado en los virtuosos y humanitarios: se encuentra en algún grado en todos los hombres.[1016]"

Smith explica la simpatía refiriéndola a la imaginación. "Como no tenemos ninguna experiencia inmediata de lo que sienten otros hombres, no podemos formar ninguna idea acerca del modo en que están afectados sino concibiendo lo que sentiríamos nosotros mismos en una situación parecida"[1017]. Cuando nos sentimos solidarios con un gran dolor de alguien "nos colocamos mediante la imaginación en su situación...". De este modo la simpatía que significa o puede emplearse para significar "nuestro sentimiento de solidaridad hacia una pasión determinada"[1018] surge, no tanto de la consideración de esta pasión, como "de la de la situación que la provoca"[1019]. Por ejemplo, cuando sentimos simpatía por un loco, es decir, cuando sentimos compasión y piedad por su estado, es ante todo su situación, su estar privado del uso normal de la razón, lo que excita nuestra simpatía. Por el loco mismo no sentimos ninguna simpatía en absoluto. Él puede incluso reír y cantar y parecer bastante abstraído de su penosa condición. Por otra parte, "podemos sentir simpatía incluso por un muerto"[1020].

Sin embargo, si dejamos a un lado las causas de la simpatía, cualesquiera que éstas puedan ser, podemos decir que se trata de un sentimiento original de la naturaleza humana. Frecuentemente surge de un modo tan directo e inmediato que no podemos sostener razonablemente que se derive de un afecto autointeresado, es decir, del amor a uno mismo. Y no hay necesidad de postular la existencia de un "sentido moral" distinto que se exprese en términos de aprobación o desaprobación moral, ya que "aprobar las pasiones de otro, como adecuadas a los objetos de las mismas, no es distinto a observar que simpatizamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no lo hacemos"[1021]. Por consiguiente, la aprobación o desaprobación moral pueden referirse, en último término, a la actividad de la simpatía. Hay, desde luego, algunos casos en los que parece que aprobamos sin simpatía o correspondencia de sentimientos. Pero si examináramos con detalle estos casos veríamos que nuestra aprobación se basa en último término en la simpatía. Smith cita un ejemplo tomado de la vida trivial. Puedo aprobar una broma, y

consiguientemente al que se ríe de ella, aunque por una u otra razón yo no me ría. Pero yo sé por experiencia qué género de chanzas son más capaces de divertirme y de hacerme reír, y observo que la broma en cuestión pertenece a este género. Por tanto, aunque no esté ahora de humor para bromas, apruebo el chiste y el regocijo de los demás, aprobación que constituye la expresión de una "simpatía condicional". Sé que si no fuera por mi presente estado de ánimo o por encontrarme mal, me uniría sin duda a los que ríen. Por otra parte, si veo alguien que pasa que muestra signos de tristeza y dolor y me dicen que acaba de perder a su padre, a su madre o a su esposa, apruebo sus sentimientos aunque no pueda en este momento determinado compartir su desánimo, puesto que sé por experiencia que una pérdida de esta especie excita por naturaleza estos sentimientos, y que si yo me tomara el tiempo de considerar su situación y entrar en ella, sentiría sin duda una sincera simpatía.

Smith considera el sentido de propiedad elemento esencial de nuestros juicios morales, y habla con frecuencia de la adecuación o inadecuación, de la propiedad o impropiedad de sentimientos, pasiones y afectos. Así, dice que "en la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa u objeto que lo provoca, radica la propiedad o impropiedad, la decencia o torpeza de la acción consiguiente"[1022]. Además, "en el carácter beneficioso o dañino de los efectos a que tiende el afecto o que éste tiende a producir, radica el mérito o demérito de la acción, las cualidades por las que puede exigir un premio, o por las que se le reserva una sanción"[1023]. Pero cuando desapruebo el resentimiento de un hombre como desproporcionado a la causa que lo produce, desapruebo sus sentimientos porque no están conformes conmigo o con lo que yo pienso que sentiría en una situación semejante. Mi simpatía no alcanza el grado de resentimiento de este hombre, y por lo tanto, la desapruebo como excesiva. Además, cuando apruebo un acto humano como meritorio, como digno de premio, me hago solidario por simpatía de la gratitud que su acción tiende naturalmente a provocar en el beneficiario de la misma. O, para decirlo mejor, mi sentido del mérito de la acción se compone de mi simpatía hacia la motivación del agente, más mi simpatía hacia la gratitud del beneficiario.

Puede parecer, dice Smith, que es sobre todo la utilidad de las cualidades la que las ensalza a nuestros ojos. Y la consideración de la utilidad, cuando la tenemos en cuenta, realza sin duda el valor de las cualidades. "Sin embargo, en primer término, aprobamos el juicio de otro hombre, no como útil, sino como justo, como exacto, como conforme a la verdad y a la realidad, y es evidente que le atribuimos tales cualidades no por otra razón sino porque encontramos que coincide con nuestras opiniones. El gusto, del mismo modo, experimenta nuestra aprobación no en cuanto útil, sino en cuanto acertado, delicado, conveniente de modo preciso a su objeto. La idea de la utilidad de las cualidades es posterior, y no la primera que las propone a nuestra aprobación"[1024]. Así pues, si Smith rechazó la idea de un sentido moral distinto y original, también rechazó el utilitarismo. El concepto de simpatía reina de

modo soberano. Smith coincide ciertamente con “un autor agudo y ameno” (Hume) en que “ninguna cualidad de la mente es aprobada como virtuosa, sino las que son útiles y agradables a la misma persona o a otras; y ninguna es desaprobada como viciosa salvo que encarne la tendencia contraria”[1025]. En realidad, “la naturaleza parece haber ajustado de un modo tan afortunado nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad, que después del más estricto examen, creo que se trata de algo universal”[1026]. Pero la utilidad no es la fuente originaria de la aprobación o desaprobación moral. “Parece imposible que la aprobación de la virtud sea un sentimiento de la misma especie que aquellos en virtud de los cuales aprobamos un edificio bien construido; o que no haya otra razón para elogiar a un hombre que aquellas que tenemos para alabar una cómoda”[1027]. “El sentimiento de aprobación implica siempre un sentimiento de adecuación enteramente distinto de la percepción de la utilidad”[1028].

Entrar en un análisis detenido de la teoría de Smith sobre las virtudes y las pasiones sería dedicar un espacio excesivo a su ética. Pero es necesario preguntarse cómo interpreta el juicio moral que formulamos sobre nosotros mismos si toda aprobación moral es una expresión de simpatía. Y la respuesta es que nosotros, en su opinión, no podemos aprobar o desaprobar nuestros sentimientos, motivaciones o conducta salvo colocándonos en la posición de otro hombre y examinando nuestra conducta desde fuera, como si nos fuera externa. Si un hombre estuviera en una isla desierta y no hubiera vivido nunca y en ningún momento en una sociedad humana “no podría juzgar más de la propiedad o demérito de sus propios actos y sentimientos que de la belleza y deformidad de su rostro”[1029]. Nuestros primeros juicios morales versan sobre los caracteres y conducta de los demás; pero pronto aprendemos que ellos también nos juzgan. De aquí que lleguemos a preocuparnos por conocer en qué medida nos hacemos acreedores a alabanza o recriminación ; y comencemos a examinar nuestra propia conducta imaginándonos en la posición de los demás, suponiéndonos espectadores de nuestra propia conducta. Así pues, “Me divido en dos personas... La primera es el espectador... La segunda es el actor, la persona a la que llamo propiamente yo mismo, y de cuya conducta, bajo el carácter de espectador, estoy intentando formar una opinión”[1030]. De este modo, puedo experimentar simpatía o antipatía hacia mis propias cualidades, motivaciones, sentimientos y actos.

Una de las objeciones claras que suscita la teoría ética de Smith es que no parece dejar resquicio a ningún patrón objetivo de lo justo y lo injusto, de lo bueno o lo malo. En respuesta a una objeción de esta clase, Smith lanza la idea del “espectador imparcial”. Por ejemplo, dice, “la tergiversación natural debida al amor a uno mismo sólo puede corregirse por medio de la mirada de este espectador imparcial”[1031]. Al mismo tiempo “la violencia e injusticia de nuestras propias pasiones egoístas bastan algunas veces para inducir al hombre que habita en el interior del pecho a hacer un

informe muy diferente del que las circunstancias reales del caso le autorizan”[1032]. Sin embargo, la naturaleza no nos ha dejado abandonados a los engaños del egoísmo. Formamos de modo gradual e insensible para nosotros reglas generales acerca de lo que es justo e injusto, fundadas en la experiencia de actos particulares de aprobación o desaprobación moral. Y esas reglas generales de conducta, “cuando se han fijado en nuestra mente por reflexión natural, son de gran utilidad para corregir los errores del egoísmo acerca de lo que es más propio y conveniente en nuestra particular situación”[1033]. En realidad, esas reglas constituyen “los únicos principios por los que la mayoría de la humanidad es capaz de dirigir sus acciones”[1034]. Además, la naturaleza imprime en nosotros la creencia, “más tarde confirmada por la razón y por la filosofía, de que esas importantes reglas de moralidad son mandatos y leyes de la Divinidad, que acabará premiando a quienes las cumplan y castigando a los transgresores de sus obligaciones”[1035]. Y que “nuestro acatamiento a la voluntad de Dios debe ser la regla suprema de nuestra conducta no puede ser puesto en duda por nadie que crea en su existencia”[1036]. La conciencia es de este modo el “vicegerente” de Dios. Smith no considera, desde luego, infalibles los juicios morales. Se detiene bastante, por el contrario, en la influencia de los hábitos sobre los sentimientos morales[1037]. Además, dice que “las reglas generales de casi todas las virtudes... son en muchos aspectos laxas e imprecisas, admiten muchas excepciones y requieren tantas modificaciones que es, en gran medida, imposible regular enteramente nuestra conducta de acuerdo con ellas”[1038]. Hay, ciertamente, una excepción. “Las reglas de justicia son precisas en el más alto grado”[1039].

Como han señalado los historiadores, no siempre es fácil conciliar entre sí las diversas afirmaciones de Smith. De una parte, el espectador imparcial no nos engaña si le escuchamos atenta y respetuosamente. De otra parte, hay variaciones en la aprobación moral según los lugares y épocas, y los malos hábitos pueden pervertir y oscurecer el juicio moral. De un lado, la mayor parte de la gente es capaz de orientar su conducta únicamente mediante reglas generales. De otro lado, como esas reglas, con la excepción de las reglas de justicia, son laxas, imprecisas e indeterminadas, nuestra conducta se orientaría por un cierto sentido de propiedad, por una cierta afición a un determinado modo de obrar más bien que en base a tales reglas. Es posible, no obstante, reconciliar esas afirmaciones por mediación de algunas otras. Puede decirse, por ejemplo, que aunque el espectador imparcial, si le escuchamos atentamente, nunca nos engaña, la pasión y los malos hábitos (que surgen quizá de circunstancias externas que hacen aparecer tales hábitos como convenientes) pueden evitar fácilmente que se le preste la atención requerida. Sin embargo, en cualquier caso, no cabe duda de que Smith despliega en, su tratado de ética más habilidad como psicólogo que como filósofo moral, como afirman sus críticos.

3. Price.

Ya he destacado cómo los filósofos de la teoría del sentido moral tendían a asimilar la ética a la estética, tendencia que tiene su razón de ser, según creo, en su atención a las cualidades del carácter más bien que a los actos. Y en la medida en que asimilaban la ética a la estética tendían a pasar por alto lo específicamente ético del juicio moral. Empleo intencionadamente la palabra “tendían”, ya que no pretendo afirmar que identificaran ética y estética o que no hicieran ningún esfuerzo para distinguirlas, separando el rasgo o los rasgos específicos del juicio moral.

Adam Smith no puede, desde luego, ser considerado con propiedad como un filósofo de la teoría del sentido moral. A pesar de su admiración por Hutcheson y de su aprecio por los hallazgos de su teoría moral, de éste, rechazaba de modo explícito “toda explicación del principio de aprobación que le haga depender de un sentimiento peculiar, distinto de los demás”[1040]. Al mismo tiempo, Smith se emparenta con los filósofos de la teoría del sentido moral por su tendencia a disolver la ética en la psicología. (Aquí también uso intencionadamente la palabra “tendencia”.) Esta tendencia se da también en Hume, aunque en su sistema filosófico-moral, como hemos visto, esté presente un destacado elemento utilitarista.

Los primeros utilitaristas (y lo mismo puede decirse del utilitarismo en general) tendían a reducir el juicio moral a una declaración acerca de las consecuencias. Es decir, tendían a interpretar el juicio específicamente moral como una afirmación empírica o hipótesis.

Por consiguiente, nos encontramos, de un lado, con la escuela del sentido moral, con sus tendencias a psicologizar la moral y a asimilar la ética a la estética, y, del otro, con el utilitarismo, que, también a su manera, tendía a despojar al juicio moral de su carácter específico. Es lógico, por consiguiente, que algunos pensadores reaccionaran frente a estas tendencias insistiendo en el carácter intrínsecamente justo o injusto de ciertas acciones, con independencia de toda idea de premio o castigo y de otras consideraciones utilitarias. Uno de estos pensadores fue Richard Price, que en algunos aspectos se anticipó a la posición de Kant.

Richard Price (1723-1791) era hijo de un pastor no-conformista y fue él mismo pastor. Además de publicar algunos sermones, escribió sobre materias financieras y políticas. Mantuvo además una controversia con Priestley, en la que defendió el libre albedrío y la inmaterialidad del alma. Me ocuparé aquí, sin embargo, de sus ideas éticas, que se exponen en su *Review of the Principal Questions in Morals* (1757). En ella muestra claramente la influencia de Cudworth y Clarke por un lado y de Butler por otro, pensadores por los cuales sentía una gran admiración.

Price disentía de la teoría del sentido moral, especialmente en la forma en que fue mantenida por Hume. Esta teoría favorece el subjetivismo y abandona la dirección de la conducta al instinto y al sentimiento. La razón, y no la emoción, es la autoridad en

moral. Hay acciones que son intrínsecamente justas y otras que son intrínsecamente injustas. Price no quiere decir que la ética considere las acciones sin atender a la intención del agente y a la finalidad natural de la acción. Pero si consideramos los actos humanos en su totalidad, podemos discernir racionalmente su rectitud o su injusticia, que pertenecen a las acciones en cuestión con entera independencia de consecuencias como el premio o el castigo. Hay al menos algunas acciones que son justas consideradas en sí mismas y que no necesitan ninguna justificación ulterior referida a factores extrínsecos, así como algunos últimos fines. "Hay, sin duda, algunas acciones que son aprobadas en último término, y de cuya aprobación no puede darse niguna razón; como hay algunos fines, que se desean en último término, y de cuya elección tampoco puede darse ninguna razón"[1041]. Si no fuera así, dice Price, habría una regresión infinita.

Al exponer la tesis de una intuición intelectual de las distinciones morales objetivas, Price revive opiniones mantenidas por escritores anteriores, tales como Cudworth y Clarke. Y Price señala que la fuente histórica del desprecio de esta operación intelectual por los partidarios de la teoría del sentido moral y del empirismo y subjetivismo de Hume está en la teoría lockiana de las ideas y en el concepto del mismo sobre el entendimiento. Locke hacía derivar todas las ideas simples de la sensación y la reflexión. Pero hay ideas simples y evidentes por sí mismas que son inmediatamente percibidas o intuidas por el entendimiento. Entre ellas están las ideas de lo justo y lo injusto. Si confundimos el entendimiento con la imaginación, tenderemos necesariamente a reducir el alcance del primero. "La capacidad de la imaginación es muy limitada; y si el entendimiento fuera reducido a los mismos límites no podría conocerse nada, y la misma facultad de conocer se aniquilaría. Nada es más claro que el hecho de que uno percibe frecuentemente aquello para lo que la otra es ciega... y en muchos casos conoce cosas por existir de las que la otra no puede construir ninguna idea"[1042]. El razonamiento, en cuanto operación intelectual peculiar, estudia las relaciones entre ideas que ya poseemos; pero el entendimiento intuye ideas evidentes por sí mismas que no podemos reducir a elementos derivados de la experiencia sensible.

En defensa de la afirmación de que el entendimiento posee ideas originales y evidentes por sí mismas, Price apela al "sentido común". Si un hombre niega que existan tales ideas "no hay nada más con qué argumentarle, ya que no admitirá tal argumento, puesto que, no hay nada más evidente que lo que se discute para persuadirle"[1043]. Apelando al sentido común y a los principios evidentes por sí mismos, Price se anticipaba en alguna medida a la posición de la escuela escocesa del sentido común. Pero su insistencia en que las ideas de lo justo y lo injusto son ideas simples o "sencillas" que no son susceptibles de un análisis ulterior, recuerda las tesis del intuicionismo ético posterior.

Al rechazar la teoría del sentido moral, Price no rechaza los elementos emocionales en la moral. Justicia e injusticia son atributos objetivos de las acciones

humanas, y esos atributos son percibidos por la mente; pero ciertamente abrigamos sentimientos con relación a las acciones y cualidades humanas, y esos sentimientos hallan su expresión en las ideas subjetivas sobre la belleza y la deformidad moral. Lo que Price hace, por lo tanto, es desalojar al sentimiento de la posición principal y dejarlo relegado a un elemento complementario de la intuición racional. Otro elemento complementario en la percepción intelectual de lo justo y lo injusto en las acciones es la percepción del mérito y demérito en los agentes. Percibir mérito en el agente es sencillamente percibir que su acción es justa y debe ser recompensada. En este tema, Price sigue a Butler. Insiste también en que el mérito depende de la intención del agente. Salvo que la acción posea "rectitud formal", es decir, salvo que se lleve a cabo con buena intención, no es meritoria.

Recto y obligatorio parecen conceptos sinónimos en Price. El carácter obligatorio de una acción intrínsecamente recta se funda simplemente en su rectitud, sin consideración al premio o al castigo. La caridad es ciertamente una virtud, aunque no la única; y existe un cierto egoísmo racional. Pero un hombre, en cuanto ser racional, debe, al menos en principio, actuar simplemente de acuerdo con los dictados de la razón, y no de los del instinto, pasión o emoción. "La naturaleza intelectual es su propia ley. Tiene en sí misma un impulso y guía de acción que no puede contener ni rechazar. La rectitud es un fin en sí misma, un fin último, superior a todos los demás, que los dirige, orienta y limita, y cuya existencia e influencia no dependen de ningún arbitrio... Actuar por afección a ella es actuar con discernimiento, convicción y conocimiento. Pero actuar por instinto es tanto como actuar en la oscuridad, y seguir a un guía ciego. El instinto impulsa y precipita; la razón ordena"[1044]. De aquí que un agente solamente pueda ser llamado virtuoso "cuando obra a partir de una conciencia de rectitud, considerando a ésta como su norma y su finalidad"[1045]. En todo caso, la virtud del agente es proporcionalmente menor cuando obra por una propensión natural o por instinto en lugar de conformarse esta actuación a principios puramente racionales[1046]. Ciertamente, Price toma en consideración en alguna medida el premio y el castigo en cuanto expresa su sorpresa ante el hecho de que algunos olviden que obrando virtuosamente pueden ganar un premio eterno, mientras que obrando de otro modo pueden sufrir una privación infinita. Y asimismo insiste en que la virtud misma constituye "el objeto del principal placer de todo hombre virtuoso; el ejercicio de la misma, su principal deleite; y que la conciencia de ella le proporciona el más alto gozo"[1047]. Pero su insistencia en la necesidad de obrar según principios puramente racionales y dejando aparte toda consideración de la rectitud de los actos justos, que obliga al agente, y su tesis de que la virtud del hombre disminuye en proporción al grado en que obra por instinto o inclinación natural le aproximan claramente a una posición kantiana. Y el mismo Kant no excluye de la ética todo pensamiento de recompensa. Porqué aunque consideraba que lleváramos a cabo acciones justas y obligatorias simplemente por obtener un premio, pensaba que la virtud, en último término, produciría o estaría unida a la felicidad. Del mismo modo,

debemos considerar, según Price, la felicidad como la finalidad contemplada por la divina providencia. Y la virtud ha de producir felicidad. Pero esta felicidad depende de la "rectitud" y no podemos ser verdaderamente virtuosos salvo que llevemos a cabo acciones justas porque lo son.

4. Reid.

Thomas Reid (1710-1796), hijo de un pastor escocés, estudió en Aberdeen, y tras de ser durante algunos años párroco en New Machar, desempeñó un cargo en el Colegio del Rey, de Aberdeen, y publicó en 1764 *An Inquiry into the Human Mind on the Principies of Common Sense*. Aunque Reid era un año mayor que Hume, su primera obra (aparte de un ensayo sobre la cantidad) apareció mucho después que el Tratado y las Investigaciones. Poco después de la publicación de esta obra, Reid fue designado profesor de filosofía moral en Glasgow para suceder a Adam Smith. En 1785 publicó un volumen de *Essays on the Intellectual Powers of Man*, al que siguió en 1788 los *Essays on the Active Powers of Man*. Estas dos series de ensayos fueron reeditadas varias veces juntas bajo el título de *Essays on the Powers of the Human Mind*.

Después de leer parte del manuscrito de la obra de Reid, que llegó a sus manos por mediación de un tal doctor Blair, Hume escribió una carta a aquél que contenía algunos comentarios inocuos. En su respuesta, Reid hace notar: "Su sistema me parece desde luego coherente en todas sus partes, pero también deducido de principios comúnmente aceptados por los filósofos, y que nunca había pensado poner en cuestión hasta que las conclusiones que usted extrae de ellos en el *Tratado sobre la naturaleza humana* me los hicieron sospechosos". Era afirmación de Reid que la filosofía de Hume constituía "un sistema escéptico, que no deja intacto ningún fundamento para creer ninguna cosa más bien que su contraria"[1048]. De hecho, constituía, en opinión de Reid, la *reductio ad absurdum* del escepticismo. Al mismo tiempo era resultado del desarrollo coherente de ciertos principios, o de cierto principio, que había sido compartido por autores como Locke y Berkeley, e incluso por Descartes, quienes no fueron tan coherentes y rigurosos como Hume a la hora de extraer las conclusiones apropiadas de sus premisas. De aquí que se hiciera necesario examinar el punto de partida del proceso argumental que había llevado finalmente a una contradicción con las creencias según las cuales todos los hombres dotados de sentido común actúan en la vida ordinaria.

La raíz de la dificultad estriba, para Reid, en lo que llama la “teoría de las ideas”. En su primer ensayo[1049], Reid distingue varios sentidos de la palabra “idea”. En el lenguaje común, la palabra significa concepción o aprehensión. Reid se refiere al acto de concebir o aprehender. “Tener una idea de algo es concebirlo. Tener una idea distinta es concebirlo de un modo distinto. No tener ninguna idea de algo es tanto como no concebirlo en absoluto... Cuando tomamos la palabra idea en su acepción común, ningún hombre puede dudar de que tiene ideas”[1050]. Pero la palabra adquiere también un significado “filosófico”; y en este caso “no designa este acto de la mente que llamamos pensamiento o concepción, sino algún objeto del pensamiento”[1051]. Así, según Locke, las ideas no son sino los inmediatos objetos de la mente cuando piensa. Ahora bien, “el obispo Berkeley, basándose en esto, demostró con facilidad que no hay ningún mundo material... Pero el obispo, en cuanto llegó a lo suyo, fue incapaz de renunciar al mundo de los espíritus... Mister Hume no muestra ninguna parcialidad en favor del mundo de los espíritus. Adopta la teoría de las ideas en toda su extensión; y en consecuencia, muestra que no hay ni materia ni pensamiento en el universo: sólo hay impresiones e ideas”[1052]. De hecho, el sistema de Mr. Hume “no le deja siquiera un yo que pueda pretender ser dueño de sus impresiones e ideas”[1053]. Por consiguiente, las ideas “que se introdujeron en un principio en la filosofía con el modesto carácter de imágenes o representaciones de las cosas” han suplantado gradualmente “a sus elementos constituyentes y minado la existencia de todo lo que no sea ellas mismas”. El *Tratado* de Hume completa “el triunfo de las ideas”, al “dejar las ideas e impresiones como lo único que existe en el universo”[1054].

Al criticar la teoría de las ideas, Reid utiliza dos métodos de aproximarse al tema. Uno de ellos consiste en apelar al sentido común, a la creencia o persuasión universal de las gentes. Así, el hombre común está persuadido de que percibe el Sol mismo, y no ideas o impresiones. Pero Reid no se contenta con esta apelación al “sentido común”. Argumenta también, por ejemplo, que no hay tales ideas en el sentido “filosófico” de la palabra; se trata de ficciones de los filósofos, o de algunos filósofos, y de ningún modo su existencia es un postulado necesario.

¿Por qué, entonces, los filósofos inventan esta ficción? En opinión de Reid, la aceptación por Locke de que las “ideas simples” son los datos elementales del conocimiento constituye un error fundamental. El “sistema ideal nos enseña que la primera operación de la mente sobre las ideas es la aprehensión simple, es decir, la concepción desnuda de una cosa sin ninguna creencia sobre la misma; y que después de que hemos obtenido aprehensiones simples, comparando unas con otras, percibimos acuerdos o desacuerdos entre las mismas; así como que lo que llamamos creencia, juicio o conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de las ideas. Ahora bien: todo esto me parece una ficción, sin ninguna base en la naturaleza... En vez de decir que la opinión o conocimiento se obtiene asociando y comparando las aprehensiones simples, debemos decir más bien que la aprehensión

simple se lleva a cabo resolviendo y analizando un juicio natural y primario”[1055]. Locke y Hume partieron de los supuestos elementos del conocimiento, ideas simples para el primero e impresiones para el último, y configuraron el conocimiento como resultado de combinar esos datos elementales y percibir su acuerdo o desacuerdo. Pero los llamados datos elementales son el resultado del análisis: tenemos antes juicios originales, fundamentales. “Cada una de las operaciones de los sentidos implica, en su misma naturaleza, juicio o creencia no menos que aprehensión simple... Cuando percibo un árbol que está ante mí, mi facultad de ver me da no sólo una noción o aprehensión simple del árbol, sino una creencia en su existencia, en su forma, distancia o magnitud, y este juicio o creencia no se obtiene mediante la comparación de ideas, sino que está incluido en la naturaleza misma de la percepción”[1056].

Estos “juicios naturales y originales forman parte, por tanto, de lo que la naturaleza ha dado al entendimiento humano. Constituyen una inspiración del Todopoderoso en igual medida que nuestras nociones o aprehensiones simples[1057]. Forman parte de nuestra naturaleza, y todos los descubrimientos de nuestra razón se basan en ellos. Constituyen lo que se llama el sentido común de la humanidad y lo que es contrario manifiestamente a alguno de estos primeros principios es lo que llamamos absurdo” Si los filósofos mantienen que las ideas son los objetos inmediatos del pensamiento, se verán forzados tarde o temprano a concluir que las ideas son los únicos objetos de nuestra mente. Locke no extrajo esta conclusión. Empleó la palabra “idea” en varios sentidos, y en sus obras encontramos elementos diferentes y en realidad incompatibles. Pero Hume llevó a sus últimas consecuencias lógicas las premisas de Locke (que pueden referirse, si atendemos a sus antecedentes, a Descartes). Y al hacerlo así, negó los principios del sentido común, los juicios naturales y originales de la humanidad. Por consiguiente, sus conclusiones cayeron en el absurdo. El remedio estriba en reconocer los principios del sentido común, los juicios originales de la humanidad, y en darse cuenta de que la “teoría de las ideas” es una ficción sin valor.

Por juicios naturales y principios de sentido común Reid entiende principios evidentes por sí mismos. “Adscribimos a la razón dos cometidos o niveles. El primero consiste en juzgar de las cosas que son evidentes por sí mismas. El segundo, en extraer consecuencias que no son evidentes por si mismas de las cosas que lo son. El primero de ellos es la provincia, la única provincia, del sentido común”[1058]. El nombre de “sentido común” se debe a que “en la mayor parte de los hombres no se encuentra ningún otro grado de razón”[1059]. La capacidad de deducir conclusiones de principios evidentes por sí mismos de modo ordenado y sistemático no se encuentra en todos, aunque mucha gente pueda aprender a hacerlo. Pero la capacidad de ver las verdades evidentes por sí mismas se halla en todos los seres que se cualifican como racionales. Y es “un puro don de los cielos”[1060] que no puede adquirirse si no se tiene.

¿Qué relación guarda el "sentido común" entendido de este modo con el significado "vulgar" del término? La respuesta de Reid es que "el mismo grado de entendimiento que hace a un hombre capaz de actuar con prudencia común en los asuntos de la vida le hace capaz de descubrir lo que es verdadero y lo que es falso en asuntos que son evidentes por sí mismos y que aprehende de modo directo"[1061].

Por consiguiente, según Reid, hay "principios comunes que están en la base de todo razonamiento y de toda ciencia. Tales principios comunes admiten rara vez una prueba directa, ni la necesitan. Los hombres no necesitan aprenderlos, ya que son de tal naturaleza que son conocidos por todos los hombres dotados de un entendimiento común, o al menos, que obtienen inmediato asentimiento tan pronto como son propuestos y comprendidos "[1062].

Pero ¿cuáles son esos principios? Reid distingue entre verdades necesarias, cuyas contrarias son imposibles, y verdades contingentes, que admiten la posibilidad de la contraria. Cada una de las clases comprende "primeros principios". Entre los primeros principios de la primera de estas dos categorías están los axiomas lógicos (por ejemplo, toda proposición es verdadera o falsa), los axiomas matemáticos y los primeros principios de la moral y de la metafísica. Uno de los primeros principios morales que cita Reid es el de que "ningún hombre debe ser culpado por lo que no está en su mano evitar"[1063]. Estos axiomas morales "me parecen tan evidentes como los de las matemáticas"[1064]. Bajo la categoría de primeros principios metafísicos, Reid considera tres "que han sido puestos en cuestión por Mr. Hume"[1065]. El primero es que ,"las cualidades que percibimos mediante nuestros sentidos deben tener un sujeto, que llamamos cuerpo, y que los pensamientos que estamos conscientes de tener deben tener un sujeto, que llamamos mente"[1066]. Este principio es reconocido como verdadero por el hombre de la calle, y este reconocimiento se expresa en el lenguaje corriente. El segundo principio metafísico es aquel que dice que "lo que comienza a existir debe tener una causa que lo produce"[1067]. Y el tercero, que, "a partir de las marcas o señales del mismo en el efecto, puede inferirse el designio o inteligencia en la causa"[1068].

Entre los primeros principios de verdades contingentes nos encontramos con aquel según el cual "las cosas que recuerdo distintamente sucedieron realmente"[1069], con que "las cosas que percibimos distintamente mediante nuestros sentidos existen realmente, y son las que percibimos que son"[1070], con que "las facultades por medio de las cuales distinguimos la verdad del error no son falaces"[1071] y con que "en el ámbito de los fenómenos de la naturaleza lo que va a ser será igual a lo que ha sido en circunstancias semejantes"[1072]. Que tenemos algún grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las decisiones de nuestra voluntad, y que hay vida e inteligencia en nuestros semejantes, son también principios mencionados por Reid.

Ahora bien, creo que entre estos primeros principios los hay de varias clases. Entre los axiomas lógicos Reid cita aquel según el cual lo que se afirma ciertamente

del género puede afirmarse con igual certeza de la especie. Se trata de una proposición analítica. Tenemos únicamente que comprender los significados de los términos "género" y "especie" para percatarnos de que la proposición es verdadera. Pero ¿puede decirse lo mismo de la validez de la memoria o de la existencia del mundo exterior? Reid mismo no parece pensarlo así, ya que clasifica estas proposiciones como primeros principios de verdades contingentes. Entonces, ¿en qué sentido son evidentes por si mismas? Reid quiere decir al menos, sin duda, que hay una propensión natural a creerlos. Hablando acerca de la afirmación de que las cosas que percibimos por los sentidos existen, y que son las que percibimos que son, hace notar: "Es de tal modo evidente que no necesita prueba el hecho de que todos los hombres se inclinan por naturaleza a prestar una confianza implícita al testimonio de sus sentidos, mucho antes de que estén predispuestos por los prejuicios de la educación o de la filosofía"[1073] Además, cuando habla del principio que se refiere a la uniformidad, o probable uniformidad, de la naturaleza, observa que no puede ser simplemente fruto de la experiencia, aunque ésta lo confirme, ya que "el principio es necesario para nosotros antes de que estemos en disposición de descubrirlo mediante el razonamiento, y por consiguiente forma parte de nuestra naturaleza y produce efectos antes del uso de razón"[1074]. En otras palabras: tenemos una propensión natural a esperar que el curso de la naturaleza sea uniforme.

Las proposiciones de carácter claramente tautológico no ofrecen ninguna dificultad. Dados los significados de los términos, no pueden negarse sin caer en el aburdo. Y aunque esté controvertida la existencia de proposiciones informativas de carácter necesario, Reid tiene perfecto derecho a mantener la opinión de que existen tales proposiciones. Quiero decir con esto que la discusión entre Reid y Hume sobre este tema está expresada en términos suficientemente claros. Pero en cambio no lo está la que versa sobre la creencia natural en lo que Reid llama los primeros principios de las verdades contingentes, ni Reid la aclara. Hume no negó nunca que hubiera creencias naturales; y era perfectamente consciente de que tales creencias forman la estructura básica de la vida práctica. Es cierto que hace algunas veces afirmaciones ontológicas, como cuando dice que las personas no son sino haces o colecciones de distintas percepciones; pero, hablando en términos generales, no se interesa en negar una proposición dada, sino, en examinar los fundamentos que tenemos para afirmar dicha proposición. Por ejemplo, Hume no afirma que no haya nigún mundo exterior o que el curso de la naturaleza sea tan inesperado que no podamos confiar en ninguna uniformidad; está interesado en examinar los fundamentos que se pueden atribuir racionalmente a creencias que tiene en común con los demás. De aquí que en tanto Reid se limite a apelar a la creencia natural, a las propensiones naturales y al consentimiento común de la humanidad, sus observaciones no tengan mucha relevancia contra Hume. Es cierto que Reid reconoce que Hume habla de creencias naturales; pero tiende a presentar a éste como negando lo que en realidad no niega. Si Reid hubiera mantenido que lo que llama primeros

principios son susceptibles de prueba, la discrepancia con Hume hubiera sido nítida. Por ejemplo, ¿puede o no ser susceptible de prueba la validez de la memoria? Pero Reid no piensa que estos primeros principios sean susceptibles de prueba. Hablando de la validez de la memoria, dice que este principio tiene una de las marcas más seguras de los primeros principios, a saber: que nadie ha pretendido demostrarlo, aunque ningún hombre duda de él. Pero Hume era enteramente consciente de que los hombres están inclinados naturalmente a creer que la memoria es en principio digna de confianza. Reid se refiere a la aceptación del testimonio en los tribunales de justicia y observa que "lo que es absurdo en el tribunal (no prestar atención al testimonio) lo es también en la cátedra de los filósofos"[1075]. Pero Hume nunca pensó, desde luego, sugerir que el testimonio acerca de los hechos recordados hubiera de ser rechazado, y que ninguno confiase en su memoria. Es cierto que Reid admite que "Mr. Hume no ha puesto en cuestión de modo directo, al menos en lo que recuerdo, el testimonio de la memoria"[1076], pero añade inmediatamente que Hume ha sentado las premisas que socavan la autoridad de la memoria, dejando a sus lectores el cuidado de extraer las conclusiones últimas. Pero es un error sostener que Hume intentara, ni siquiera implícitamente, destruir el grado de confianza en la memoria que propone el prudente sentido común. Hume intentó tan sólo negar que existan relaciones causales y sugerir que nuestra confianza no se basa en las leyes causales. Por consiguiente puede decirse, en términos generales, que las críticas de Reid están muchas veces desprovistas de fuerza, por la mala comprensión que reflejan de los propósitos de Hume.

No es, por otra parte, una imagen adecuada de la posición de Reid la que le concibe como apelando simplemente a la persuasión o a la opinión de los no filósofos como prueba de la verdad de sus principios. Lo que hace es considerar que el consenso universal, cuando va acompañado de una incapacidad de dudar, salvo quizá en la escéptica cátedra de los filósofos, constituye la prueba de que una proposición dada es un primer principio. Los primeros principios no pueden demostrarse; de otro modo no serían tales. Se conocen por medio de la intuición. Pero Reid no da, me parece, una explicación clara del modo o modos en que llegamos a conocer estos primeros principios. Sin embargo, en algunos casos expone su punto de vista acerca de la materia. Por ejemplo, "la evidencia de los axiomas matemáticos no se hace patente a los hombres hasta que éstos llegan a un cierto nivel de madurez del entendimiento. Antes de que un muchacho pueda percibir la evidencia del axioma matemático según el cual cantidades iguales, sumadas a otras cantidades iguales, dan sumas iguales, es preciso que se haya formado la idea general de cantidad, de más, menos e igual, de suma y diferencia, y que esté acostumbrado a juzgar acerca de esas relaciones en la vida común. Del mismo modo, nuestro juicio moral, o conciencia, se hace cada vez más maduro a partir de una semilla imperceptible, plantada por nuestro Creador"[1077]. Aquí estamos en presencia de una explicación razonablemente íntegra. En el curso de su experiencia un hombre adquiere ciertas nociones o aprende

el significado de ciertos términos, y puede entonces apreciar la verdad, evidente por sí misma, de determinadas proposiciones que contienen o presuponen dichos términos. Si se dice que los principios pertenecen a la estructura misma de la naturaleza humana, con ello se quiere decir que tenemos úna facultad natural de discernir la verdad evidente de esos principios, pero no que los mismos sean conocidos con anterioridad a toda experiencia. Pero cuando se ocupa de la proposición según la cual las cualidades sensibles y pensamientos percibidos de los que somos conscientes deben tener sujetos, a saber cuerpo y mente, Reid habla de "principios de creencia en la naturaleza humana, de los que no podemos dar otra explicación sino la de que resultan necesariamente de la constitución de nuestras facultades"[1078].

Yeste principio, al igual que los axiomas matemáticos, está clasificado como un primer principio de verdades necesarias. Y cuando volvemos a los primeros principios de verdades contingentes, nos encontramos con que dice, refiriéndose al principio de la uniformidad de la naturaleza, que "forma parte de nuestra naturaleza y produce su efecto antes del uso de razón"[1079]. El principio es anterior a la experiencia, ya "que toda experiencia se basa en la creencia de que el futuro será como el pasado"[1080]. Estamos determinados por nuestra naturaleza a pensar que el futuro será como el pasado. Hay una especie de esperanza natural irresistible.

Quizá estos modos de hablar puedan armonizarse. Al hablar del principio de que las facultades naturales mediante las que distinguimos la verdad del error no son falaces, Reid subraya que "estamos en la necesidad de confiar en nuestras facultades de raciocinio y de juicio" y que no podemos mantener ninguna duda sobre este punto "sin hacer violencia a nuestra naturaleza"[1081]. Afirma asimismo que "ningún hombre duda nunca de este principio, excepto cuando se pone a considerar los fundamentos del escepticismo; sin embargo, este principio gobierna sus opiniones invariablemente"[1082]. Por consiguiente, parece que dice primero que hay una propensión natural e irresistible a confiar en nuestras facultades racionales, y segundo, que esta proposición no está reconocida explícitamente como verdad desde un principio. Y podría hacer afirmaciones análogas, no sólo sobre el principio de uniformidad de la naturaleza, sino también sobre el principio de causalidad, al que considera un principio metafísico de carácter necesario. Pero tiende, pienso, a dejar en el ánimo de sus lectores la impresión de que principios del género del de la validez de la memoria y de la existencia del mundo exterior son evidentes por sí mismos en el sentido de que experimentamos un impulso natural e irresistible de creerlos, mientras que, por ejemplo, los axiomas matemáticos son evidentes por sí mismos en el sentido de que una vez que poseemos los significados de ciertos términos, comprendemos las relaciones necesarias que hay entre ellos. Por consiguiente, lo que yo sugiero es que Reid afirma la existencia de un gran número de primeros principios de distintos tipos sin dar una explicación inequívoca del sentido o sentidos precisos en los que se dice de ellos que son evidentes por sí mismos, que son primeros

principios y que forman parte de la estructura de nuestra naturaleza. Es posible conciliar los distintos modos de hablar y dar una aplicación que sea satisfactoria para todos los primeros principios; pero no pienso que Reid lo haya hecho. Y si lo que pretendía era dar diferentes explicaciones, adecuadas a las distintas series de primeros principios, podía haber aclarado este punto mucho más.

Reid tiende algunas veces a hablar para la galería, burlándose de ciertos filósofos (Berkeley por ejemplo) y anunciando que toma partido por el "vulgo". Pero su filosofía del sentido común no puede reducirse a la aceptación de las opiniones de la multitud y al rechazo de la filosofía académica. Su tesis era que la filosofía ha de basarse en la experiencia y que si aboca a conclusiones paradójicas que contradigan la experiencia común y entren en conflicto con las creencias, en las que todos, incluso los filósofos escépticos, basan de modo necesario su vida práctica, debe de haber en ella algo equivocado. Y éste constituye un punto de vista perfectamente lícito en filosofía, que no se invalida por las inexactitudes históricas de Reid y por las representaciones equivocadas de otras opiniones.

Debe añadirse que Reid no se adhiere siempre al sentido común, si por éste entendemos la opinión espontánea del hombre de la calle. Por ejemplo, al hablar del color dice en primer lugar que "por color todos los hombres que no están versados en la moderna filosofía entienden, no una sensación de la mente, que puede no existir cuando no es percibida, sino una cualidad o modificación de los cuerpos, que sigue siendo la misma, sea vista o no"[1083]. A continuación distingue entre "la apariencia de color" y el color mismo, como cualidad de un cuerpo. El último es causa de la primera, y es en sí mismo desconocido. Pero la apariencia del rojo, por ejemplo, está en la imaginación tan estrechamente unida a su causa que "una y otro pueden ser tomados equivocadamente por una y la misma cosa, aunque son en realidad tan distintos que una es una idea en la mente, mientras que el otro es una cualidad en el cuerpo. Por consiguiente, sostengo que el color... es una cierta cualidad o facultad de los cuerpos que a la clara luz del día presenta una determinada apariencia a la vista..."[1084]. En realidad, Reid no abriga ninguna duda de que "ninguna de nuestras sensaciones son imágenes de cualesquiera de las cualidades de los cuerpos"[1085]. Es quizá bastante sorprendente oír tales cosas de labios de un campeón de "lo vulgar". Pero la verdad es, desde luego, que aunque Reid sostenía que "en la desigual contrastación entre sentido común y filosofía, la última será desechada con afrenta y en derrota"[1086], no se reducía a repetir las opiniones de las personas ajenas a toda preparación filosófica y científica.

5. Campbell.

Entre los seguidores de Reid merece la pena destacar a George Campbell (1719-1796), que llegó a ser director del Marischal College de Aberdeen, en 1759, y profesor de teología en dicho colegio en 1771. En su obra *Philosophy of Retoric* incluye bajo el encabezamiento general de proposiciones cuya veracidad es conocida de modo intuitivo, axiomas matemáticos, verdades de conciencia y primeros principios del sentido común. Algunos axiomas matemáticos, señala, se limitan a exponer el significado de sus términos, aunque esto no puede decirse, en su opinión, de todos los principios matemáticos. Las verdades de conciencia incluyen, por ejemplo, la seguridad de la propia existencia. En cuanto a los principios de sentido común, incluyen el principio de causalidad, el de uniformidad de la naturaleza, la existencia del cuerpo y la validez de la memoria cuando es "clara". Así pues, dio al sentido común una acepción más restringida que la de Reid.

6. Beattie

Más conocidos que Campbell son James Oswald (+ 1793), autor de *An Appeal to Common Sense in behalf of Religión*, y James Beattie (1735- 1803). En 1760, el último fue nombrado profesor de filosofía moral y lógica en el Marischal College de Aberdeen; y en 1770 publicó su *Essay on Truth*. En él no sólo criticaba las opiniones de Hume, sino que incurría en expresiones retóricas y diatribas en ciertos pasajes que constituyen sin duda la expresión de una indignación sincera, pero que parecen más bien fuera de lugar en una obra de carácter filosófico. Hume montó en cólera; y nos hemos referido ya a algunos de sus comentarios. Decía del *Essay on Truth*: "¡Verdad! no hay ninguna verdad en él. Se trata de un embuste en octavo horriblemente largo". Y habla refiriéndose a su autor de "este necio fanático, Beattie". Pero la obra obtuvo un gran éxito. Al rey Jorge III le gustó, y recompensó al autor con una pensión anual. La Universidad de Oxford confirió a Beattie el doctorado en leyes.

En la primera parte de su obra, Beattie, considera el modelo de verdad. Distingue entre el sentido común, que percibe verdades evidentes por sí mismas, y la razón (razonamiento). Los primeros principios de verdad, de los que hay un número considerable, "descansan en su propia evidencia, percibida intuitivamente por el entendimiento"[1087]. Pero ¿cómo distinguiremos entre primeros principios del

sentido común y meros prejuicios? Esta cuestión se aborda en la segunda parte. La reflexión sobre las matemáticas nos muestra que criterio de verdad es aquel principio que fuerza a nuestra opinión por su propia evidencia intrínseca[1088]. En filosofía natural este principio es "el sentido bien informado". ¿Cuándo está el sentido bien informado? Primero debo estar dispuesto a confiar en él sin dudar. Después, las sensaciones recibidas deben ser "uniformemente semejantes en circunstancias semejantes"[1089]. En tercer lugar, debo preguntarme si "alguna vez, obrando en el supuesto de que la facultad en cuestión estaba bien informada, he sido llevado a consecuencias dañinas e inconvenientes para mí"[1090]. En cuarto lugar, las sensaciones deben ser compatibles entre sí. La tercera parte de la obra está consagrada expresamente a responder las objeciones contra su teoría. Pero Beattie aprovecha la oportunidad para formular sus opiniones acerca de un gran número de filósofos, opinión que en muchos casos es bastante mala. Por Aristóteles muestra un gran respeto; y Reid está naturalmente exento de su crítica. Pero los escolásticos son presentados como meros disputadores verbales y muchos sistemas filosóficos de la época como contribuyendo a o siendo muestras de sistemas escépticos, "esas producciones antinaturales, viles efusiones de un corazón endurecido"[1091]. Beattie emplea la filosofía para atacar a los sistemas filosóficos y a los filósofos.

7. Stewart.

Más interés que Beattie encierra Dugald Stewart (1753-1828). Después de haber estudiado en la Universidad de Edimburgo, enseñó en ella matemáticas, y en 1778 se encargó de la clase de filosofía moral durante la ausencia del titular, Adam Ferguson[1092]. Cuando este, último renunció en 1785 a su cátedra, Stewart fue nombrado para sucederle. En 1792 publicó el primer volumen de *Elements of the Philosophy of the Human Mind* cuyos segundo y tercer volumen no aparecieron hasta 1814 y 1827 respectivamente. En 1793 publicó *Outlines of Moral Philosophy* y en 1810, *Philosophical Essays*. En 1815 y 1821 aparecieron, respectivamente, las dos partes de su *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*, escrita para el suplemento de la Encyclopaedia Britannica. Por último, su Philosophy of the Active and Moral Powers se publicó en 1828, pocas semanas antes de su muerte. Stewart fue un profesor elocuente e influyente, cuya fama atrajo discípulos incluso del extranjero.

Después de su muerte, se erigió en Edimburgo un monumento en su memoria. No era un pensador de gran originalidad, sino un hombre de amplia cultura, dotado de una gran facilidad expositiva.

En la introducción a su *Outlines of Moral Philosophy* Stewart observa que "nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza es enteramente fruto de la observación y la experimentación; ya que en ningún caso percibimos una conexión entre dos elementos sucesivos de tal modo necesaria que pudiera llevarnos a inferir el uno del otro mediante un razonamiento *a priori*. Nos encontramos, en la experiencia, con que determinados hechos se producen invariablemente juntos, de modo que cuando observamos uno, esperamos el otro; pero en estos casos nuestro conocimiento no va más allá de los hechos"[1093]. Hemos de emplear la observación y la experimentación para llegar inductivamente a leyes generales, de las que podemos deducir ("sintéticamente") los efectos.

Esta tesis no parece estar de acuerdo con el punto de vista de Reid. Pero aunque Reid mantenía que la verdad de la proposición según la cual lo que comienza a existir tiene una causa es conocida por intuición, no sostenía en cambio que la experiencia pudiera informarnos sobre conexiones particulares necesarias en la naturaleza. "Las máximas generales basadas en la experiencia poseen sólo un grado de probabilidad proporcional al alcance de nuestra experiencia, y deben siempre entenderse de modo que dejen lugar a excepciones si en el futuro la experiencia nos descubre que existen éstas"[1094]. Según Reid, podemos inferir la existencia de Dios con absoluta certeza, como causa de los entes contingentes y mudables. Pero fuera de esta verdad, de los principios evidentes por sí mismos y de lo que puede deducirse de ellos estrictamente, estamos abandonados a la experiencia y a la probabilidad. Cita como ejemplo la ley de la gravedad, en cuanto ley probable, en el sentido de que las excepciones a la misma son, en principio, posibles. De aquí que las tesis de Stewart en filosofía natural no estén tan distantes de las de Reid como pudiera parecer en un principio.

Stewart hace notar que la "reforma" de la física que ha tenido lugar a lo largo de los dos últimos siglos no se ha extendido en la misma medida a otras ramas del conocimiento, especialmente al conocimiento de la mente. "Así como todo nuestro conocimiento del mundo material descansa en último término en hechos confirmados por la observación, del mismo modo también nuestro conocimiento de la inteligencia humana se basa en último término en hechos de los que tenemos evidencia a partir de nuestra propia conciencia. Un examen atento de tales hechos llevaría a los principios generales de la estructura de la naturaleza humana, y formaría gradualmente una ciencia de la mente no inferior en certeza a la del cuerpo. De esta clase de investigación, las obras del doctor Reid ofrecen muchos ejemplos valiosos"[1095].

El propósito de Stewart en sus investigaciones psicológicas es, por consiguiente, el de dar a esta disciplina el carácter de una ciencia. Y esto implica la aplicación a la psicología de métodos que han probado su eficacia en el campo de la física. Es cierto

que los datos estudiados son distintos de los estudiados por los físicos. Pero es posible utilizar un método científico análogo. Y si la psicología ha de adquirir el carácter de ciencia, es importante evitar su confusión con la metafísica. Los filósofos naturales o físicos, muy sensatamente, "han abandonado en gran medida a los metafísicos, hoy en día, toda suerte de especulaciones en torno a la naturaleza de la sustancia o de aquello de lo que está compuesto (el mundo material); acerca de la posibilidad o imposibilidad de su ser creado...; e incluso sobre la realidad de su existencia, independientemente de los seres sujetos de percepciones, para limitarse a la humilde provincia de la observación de los fenómenos en que se manifiesta, y asegurarse de sus leyes generales... Esta filosofía experimental no ofrece ningún peligro de ser confundida por nadie con las especulaciones metafísicas a que nos hemos referido antes... Una distinción semejante tiene lugar entre las cuestiones que pueden plantearse sobre la mente humana... Averiguar hechos generales, tales como las distintas leyes que regulan la asociación de ideas, o la dependencia de la memoria respecto de este esfuerzo de la mente que llamamos atención, es todo lo que debemos pretender en esta rama de la ciencia. Si nos limitamos a hechos de los que tenemos evidencia por nuestra propia conciencia, nuestras conclusiones no serán menos ciertas que las de los físicos..."[1096].

Stewart restringe sin razón la esfera de la psicología y considera "metafísicas" algunas investigaciones que no suelen clasificarse de esta manera[1097]. Pero el punto más destacado de su discusión de la ciencia de la mente es su método inductivo y su insistencia en separar la ciencia de la especulación.

Yaunque algunas veces tiende a restringir indebidamente el campo de la psicología, esto no quiere decir que sea insensible a la necesidad de hipótesis constructivas. Por el contrario, reprueba a los baconianos que rechazaban las hipótesis y apela a la famosa frase de Newton *hypotheses non fingo*, entendida en sentido literal. Debemos distinguir entre las hipótesis "gratuitas" y las que se apoyan en presunciones sugeridas por la analogía. La utilidad de una hipótesis se descubre por la verificación o confirmación de las conclusiones que se derivan de la misma. Pero incluso una hipótesis que se descubre posteriormente como falsa puede mostrar haber sido de gran utilidad. Stewart cita[1098] la observación de Hartley en su obra *Observations on Man*[1099] de que "cualquier hipótesis que posea un grado suficiente de plausibilidad para explicar una serie de hechos nos ayuda a clasificar estos hechos en un orden propio, a traer a la luz otros nuevos y a que posteriores investigadores lleven a cabo experimenta crucis".

En su aproximación a la psicología, por lo tanto, Stewart adoptaba un método que podemos llamar francamente empirista. Pero esto no quiere decir que rechazara las teorías de Reid sobre los primeros principios o principios de sentido común. Ciertamente, considera la expresión "sentido común" demasiado vaga y apta para dar lugar a equívocos y malentendidos. Pero acepta la idea de que existen principios cuya veracidad es intuitivamente percibida, a los que clasifica en tres apartados. El primero

está integrado por los axiomas de la matemática y la física. El segundo por los principios relativos a la conciencia, la percepción y la memoria. El tercero, "por las leyes fundamentales de las creencias humanas, que son parte esencial de nuestra constitución, y nuestra confianza en las cuales está presente no sólo en toda especulación, sino también en toda nuestra conducta como seres activos"[1100]. Entre las "leyes" de esta clase están las verdades de la existencia del mundo material y de la uniformidad de la naturaleza. "Ningún hombre piensa en formularse estas verdades en forma de proposiciones; pero toda nuestra conducta y todos nuestros razonamientos las suponen. La creencia en ellas es necesaria para la preservación de nuestra existencia biológica; y en efecto, están presentes en las primeras operaciones del intelecto"[1101]. Por consiguiente, Stewart distingue entre "juicios que se forman tan pronto como se entienden los términos de la proposición" y juicios "que resultan de la constitución originaria de la mente, tan necesariamente que actuamos de acuerdo con ellos desde la más temprana infancia, sin convertirlos nunca en objeto de reflexión"[1102]. Además, hay juicios a los que llegamos mediante el razonamiento.

Los juicios que resultan de la constitución originaria de la mente son llamados por Stewart "leyes fundamentales de las creencias humanas". La palabra "principio" es, en su opinión, fuente de errores, ya que sugiere que de los mismos no pueden establecerse inferencias que amplíen el conocimiento humano. "Abstraídos de otros datos, serían perfectamente estériles considerados en sí mismos"[1103]. No deben confundirse con los "principios del razonamiento". Están implicados en el ejercicio de nuestras facultades racionales; pero se hacen objeto de consideración con el desarrollo de la reflexión filosófica, convirtiéndose en objetos de la atención de la mente. En cuanto al criterio para distinguir las leyes fundamentales de las creencias, el de la universalidad no es el único. Stewart menciona aprobatoriamente dos criterios propuestos por Buffier[1104]. Primero: las verdades en cuestión habrán de ser de tal género que sea imposible atacarlas o defenderlas salvo mediante proposiciones que no sean ni más evidentes ni más ciertas que aquéllas. Segundo: la influencia práctica de las verdades ha de extenderse a los que discuten su autoridad desde un punto de vista teórico.

Es claro que Stewart intenta con mayor rigor que Reid precisar su posición. Este rigor puede apreciarse en el tratamiento de diversos aspectos concretos. Por ejemplo, explica que aunque la evidencia inmediata de la conciencia nos asegura de la existencia presente de sensaciones, afectos, deseos, etc., no somos inmediatamente conscientes de la mente, en el sentido de gozar de una intuición directa de la misma. Ciertamente, "el mismo primer ejercicio de la conciencia implica una creencia, no sólo en la existencia presente de lo que se siente, sino también en la existencia presente de lo que siente y piensa... Sin embargo, sólo del primero de dichos hechos podemos decir que somos conscientes, de acuerdo con una interpretación rigurosa de la expresión"[1105]. La conciencia de mí mismo como sujeto de sensación o sentimiento es posterior en el orden natural, si no en el temporal, a la conciencia de la

sensación o sentimiento. En otras palabras, la conciencia de nuestra existencia es “concomitante o accesoria al ejercicio de la conciencia”[1106]. Además, cuando trata de nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza, Stewart se preocupa por precisar el significado de la palabra “ley” cuando hablamos de leyes de la naturaleza. Cuando la utilizamos en filosofía experimental “es lógicamente más correcto considerarla simplemente como la formulación de algún hecho general relativo al orden de la naturaleza, hecho que hemos visto en nuestra experiencia pasada que se repite de modo uniforme, y en cuya continuación para el futuro la constitución de nuestra mente nos impulsa a confiar”[1107]. Hemos de guardarnos de considerar las llamadas leyes de la naturaleza como si actuaran con la capacidad de causas eficientes.

La facultad moral es “un principio original de nuestra constitución que no puede reducirse a otro u otros principios más generales que él; sobre todo no puede reducirse al egoísmo o a una prudente consideración del interés propio”[1108]. “Hay, en todas las lenguas, palabras equivalentes a deber e interés, que los hombres distinguen siempre por su significado”[1109]. En virtud de esta facultad percibimos la rectitud o injusticia de una acción. Y hemos de distinguir entre esta percepción y la emoción consiguiente de placer o dolor que varía según el grado de sensibilidad moral de una persona. Debemos también distinguir la percepción del mérito o demérito del agente. Hutcheson incurrió en el error de no establecer distinción alguna entre la rectitud de una acción en cuanto aprobada por nuestra razón y su aptitud para excitar las emociones morales de un hombre. Además, Shaftesbury y Hutcheson tendían a no considerar el hecho de que los objetos de la aprobación moral son acciones y no afectos. En otras palabras; Stewart disentía de la tendencia de los teóricos del sentido moral a reducir la ética a estética, aunque pensaba también que algunos autores, por ejemplo Clarke, habían prestado una atención demasiado escasa a nuestros sentimientos morales. En cuanto al término mismo de “sentido moral”, Stewart no encuentra nada que objetar. Puesto que hablamos habitualmente de “sentido del deber” sería pedante hacer objeciones a “sentido moral”. Al mismo tiempo, insiste en que cuando un hombre afirma que un acto es justo, intenta decir algo que es verdad. La discriminación moral es una operación racional, del mismo género que la percepción del hecho de que la suma de los tres ángulos de un triángulo equivale a un ángulo recto. “El ejercicio de nuestra razón es en los dos casos muy diferente, pero en ambos tenemos una percepción de verdad, y recibimos la impresión de que la verdad es inmutable e independiente de la voluntad de cualquier ser”[1110].

Stewart se detiene en la objeción más clara que suscita la tesis de que la rectitud o injusticia son cualidades de las acciones, percibidas por la mente; a saber, la objeción de que las ideas de la gente acerca de lo justo e injusto varían según los países y las épocas. Piensa que esta variación puede explicarse de un modo que deja intacta su teoría de las cualidades morales objetivas. Por ejemplo, las condiciones físicas pueden influir sobre los juicios morales. Allí donde la naturaleza produzca en

abundancia lo necesario para la vida, es de esperar que los hombres tengan ideas más laxas sobre los derechos de propiedad que en otras partes. Además, las distintas opiniones o convicciones especulativas pueden influir sobre las percepciones de lo justo y lo injusto.

Sobre el tema de la obligación moral, Stewart se muestra de acuerdo con la insistencia de Butler sobre la autoridad suprema de la conciencia. Y apoya la afirmación del doctor Adams según la cual "recto implica la idea de deber". Stewart subraya que "es absurdo preguntar por qué estamos obligados a practicar la virtud. La misma noción de virtud implica la noción de obligación"[1111]. La obligación no puede explicarse en términos de premio y castigo, que presuponen ya la existencia de la obligación. Y si interpretamos la obligación refiriéndola a la voluntad y al mandato divino, nos encontraremos envueltos en un círculo vicioso.

En conclusión, consideraremos muy brevemente el argumento de Stewart de la existencia de Dios. El proceso de su razonamiento, nos dice, "consta de un único paso. Las premisas pertenecen a esta clase de primeros principios que forman parte esencial de la constitución humana. Esas premisas son dos. Una es que todo lo que comienza a existir debe tener una causa. Otra, que una combinación de medios que tienden a un fin determinado implica inteligencia"[1112].

Stewart acepta la afirmación de Hume de que todo intento de demostrar las primeras premisas supone las mismas. Acepta también el análisis que éste hace de la causalidad, en lo que respecta al campo de la filosofía natural. "En filosofía natural, cuando hablamos de que una cosa es causa de otra, todo lo que queremos decir es que se dan juntas constantemente, de modo que cuando vemos una podemos esperar la otra. Estas conjunciones las aprendemos sólo de la experiencia..."[1113] Las causas, en esta acepción, reciben el nombre de "causas físicas". Pero hay también un sentido metafísico de causalidad, en el que la palabra causa designa una conexión necesaria. Y las causas, en esta acepción, reciben el nombre de "causas metafísicas o eficientes". En cuanto a la cuestión de cómo se adquiere esta idea de causación, poder o eficacia, Stewart dice que "la explicación más probable de esto parece estar en que la idea de Causación o Poder acompaña de modo necesario a la percepción de cambio de un modo en cierto modo análogo a aquel en que la sensación implica un ser que siente y el pensamiento un ser que piensa"[1114]. En cualquier caso la verdad de la proposición según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa es percibida de modo intuitivo. Y al aplicar este principio, Stewart está dispuesto a admitir que todos los hechos que tienen lugar en el universo material son efectos inmediatos de la causación y poder divinos, ya que Dios es la causa eficiente que opera de modo constante en el mundo material. Stewart se muestra así de acuerdo con la tesis de Clarke de que el curso de la naturaleza no es, hablando rigurosamente, otra cosa que la voluntad de Dios produciendo determinados efectos de un modo continuo, regular y uniforme. En otras palabras, podemos considerar la naturaleza bien desde el punto de vista físico, bien desde el metafísico. En el primer caso, lo

único que se requiere es un análisis empirista de la realidad. En el segundo caso (es decir, si admitimos la realidad de un poder activo en el mundo material), debemos considerar los hechos naturales como efectos de una actividad divina. Pero para que este argumento sea válido, es necesario suponer que no podemos discernir en la naturaleza poder activo y causas eficientes (en el sentido que Stewart da a estos términos). Además, como señala el mismo Stewart, su razonamiento no demuestra la unicidad de Dios.

Stewart pasa a continuación a considerar nuestra aprehensión de la inteligencia o designio en cuanto se manifiesta en la "combinación" de medios tendentes a un fin determinado. Argumenta en primer término que tenemos un conocimiento intuitivo de la conexión entre la evidencia observada del designio y un ser o varios seres que abriguen ese designio. Que la combinación de una diversidad de medios para producir un efecto determinado implique la existencia de un designio no es una generalización de la experiencia, ni puede ser demostrado. Percibimos esta verdad de modo intuitivo. En segundo término, Stewart arguye que hay pruebas de la existencia de este designio en el universo. Cita, por ejemplo, el modo en el que la naturaleza cura, en muchos casos, las heridas del cuerpo humano. En tercer lugar, arguye que hay un plan uniforme, lo que prueba la unicidad de Dios. A continuación, pasa a considerar los atributos morales de la Divinidad.

En sus obras, Stewart pone de manifiesto sus amplios conocimientos y su capacidad para utilizar material tomado de un gran número de filósofos para desarrollar su sistema. Pero los rasgos esenciales del mismo se derivan principalmente de Reid. Lo que hace es sistematizar y desarrollar las ideas de Reid, aunque le critique de cuando en cuando. De Kant conocía relativamente poco, como él mismo nos dice. Muestra alguna apreciación por el filósofo alemán, y concede que Kant tenía vislumbres de verdad. Pero estos atisbos estaban mezclados y mixtificados por el estilo del pensador prusiano, y en sus *Philosophical Essays*[1115] habla de la "barbarie escolástica" de Kant y de "la niebla escolástica a través de la cual se recrea en ver todo aquello a lo que vuelve la atención". Reid podría haber aprendido algo de Kant, pero era, en opinión de Stewart, un pensador superior desde el punto de vista filosófico.

8. Brown

Hemos visto que Stewart, y antes que él Reid, aceptaban el análisis de Hume de la

causalidad en lo que respecta a la filosofía natural. Thomas Brown (1778-1820), discípulo de Stewart y sucesor suyo en la cátedra de filosofía moral de Edimburgo, dio un paso más en la dirección del empirismo. En realidad, puede ser considerado un eslabón entre la filosofía escocesa del sentido común y el empirismo del siglo XIX de J. S. Mill y Alexander Bain.

En su *Inquiry into the Relation of Cause and Effect* (1804, posteriormente revisada y ampliada), Brown define una causa como "aquello que precede a cierto cambio, y que, existiendo en cierto tiempo, en circunstancias semejantes, ha sido y será siempre seguido por un cambio parecido"[1116]. Los elementos, y sólo los elementos, que entran a formar parte de la idea de causa son anteriores a la sucesión observada e invariables en su antecedencia. Poder es sólo otra palabra para expresar "el antecedente mismo, y la invariabilidad de la relación"[1117]. Por consiguiente, cuando decimos que "*A* es causa de *B*, puede deducirse que únicamente queremos decir que *A* es seguido por *B*, que ha sido siempre seguido por *B* y que creemos que será siempre seguido por *B*"[1118]. Del mismo modo, cuando digo "que tengo en mi mente el poder de mover mi mano, no quiero decir otra cosa salvo que, cuando mi cuerpo está sano, y ninguna fuerza extraña se me impone, el movimiento de mi mano seguirá siempre a mi deseo de moverla"[1119]. Así pues, la causalidad debe analizarse del mismo modo tanto en los fenómenos mentales como en los físicos.

Brown rechaza la distinción de Stewart entre causalidad física y eficiente. "La causa física que ha sido, es y será siempre seguida de un cierto cambio, constituye causa eficiente de dicho cambio; si no lo fuera, sería necesaria una nueva definición de eficiencia, que implicase algo más que la certeza de un cambio determinado, como consecuencia de una sucesión inmediata. Causación quiere decir eficiencia, y una causa que no es eficiente, no es causa en ningún sentido"[1120]. Los defensores de la distinción entre causas físicas y eficientes se han limitado a afirmar la distinción sin explicar en qué consiste. Es verdad que Dios es la última causa de todas las cosas, pero esto no nos autoriza a creer que no hay otras causas eficientes.

Dado este análisis de la causalidad, cabe preguntarse por qué clasificamos a Brown entre los filósofos del "sentido común" y no entre los seguidores de Hume. La razón es que aunque Brown acepta el análisis de Hume de la relación causal, en términos de sucesión uniforme o invariable, rechaza la explicación de este último acerca de nuestra creencia en la conexión necesaria y en la causación en general. Según Brown, hay una creencia original en la causación, que es anterior a cualesquiera efectos del hábito o la asociación. "La creencia en la regularidad de la sucesión es hasta tal punto fruto de un principio original de la mente, que surge constantemente, ante la observación del cambio, cualesquiera que puedan ser los antecedentes y sus efectos y requiere todo el contrapeso de nuestro conocimiento adquirido para salvarnos en cada momento de los errores en los que estamos en peligro de caer"[1121]. Por otra parte, "la uniformidad del curso de la naturaleza, en la repetición semejante de futuros acontecimientos, no es una conclusión de la razón...

sino un único juicio de carácter intuitivo que, en determinadas circunstancias, se abre paso en la mente inevitablemente y con una convicción irresistible. Verdadera o falsa, la creencia se experimenta en estos casos, y se experimenta incluso antes de la posibilidad de percibir una conjunción habitual entre el antecedente y el consecuente concretos”[1122]. La creencia en la uniformidad de la naturaleza no es fruto de la costumbre o de la asociación: es anterior a las sucesiones observadas. Lo que la experiencia de la sucesión habitual hace es capacitarnos para determinar el antecedente y el consecuente particulares. La confusión de Hume tiene su raíz en su propósito de hacer derivar todas las ideas de impresiones, lo que le obliga a explicar la creencia en la conexión necesaria y en la uniformidad de la naturaleza en términos de observaciones de sucesiones particulares. Pero esta creencia, de naturaleza intuitiva, es anterior a dicha observación. “Al adscribir la creencia en la eficacia a este principio, la apoyamos en una base tan sólida como aquella sobre la que se supone que descansan nuestras creencias en la existencia de un mundo exterior, e incluso en nuestra propia identidad”[1123]. Brown va más allá que Reid o Stewart al aceptar el análisis de Hume de la causalidad, que está dispuesto a extender a la esfera mental e incluso al poder de Dios. Pero intenta combinar esta aceptación con la doctrina de las creencias intuitivas, característica de la filosofía escocesa del sentido común. Al hacer esto, da un nuevo matiz a los primeros principios de Reid. Por ejemplo, nos dice que “la proposición todo lo que comienza a existir debe haber tenido una causa de su existencia, no constituye en si misma un axioma independiente, sino que puede reducirse a una ley del pensamiento más general, según la cual cada cambio ha tenido una causa de su existencia, inmediatamente anterior, en cada circunstancia o combinación de circunstancias”[1124].

En su obra *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, que se publicó después de su muerte, Brown asimila el estudio de los fenómenos mentales al de los físicos. “Han de tenerse en cuenta los mismos objetos principales, y no otros, objetos cuyo análisis es complejo, así como la observación y colocación en orden de la serie de los fenómenos como antecedente y consecuente respectivamente”[1125]. En ambos casos, nuestro conocimiento está confinado a los fenómenos. “La filosofía de la mente y la filosofía de la materia concuerdan en esto, a saber: en que nuestro conocimiento está, en ambos casos, confinado a los fenómenos”[1126]. Brown no pone en cuestión la existencia de la materia ni la de la mente; pero emplea esas palabras, para connotar las causas desconocidas de las respectivas series de fenómenos. Nuestro conocimiento acerca de la mente y de la materia es relativo. Conocemos la materia en cuanto nos afecta y la mente en los distintos fenómenos mentales de los que somos conscientes. Por consiguiente, una ciencia de la mente, en cuanto esté abierta a nuestras posibilidades, consistirá en el análisis de los fenómenos mentales y en la observación y ordenación sistemática de series causales, esto es, de sucesiones regulares, en las que se dan esos fenómenos.

La enunciación de este programa no significa, sin embargo, que Brown haya

abandonado la creencia en las verdades primarias o principios intuidos. Hace notar, ciertamente, que la formulación de tales principios puede llevarse “a extremos extravagantes y ridículos, como me parece que ha ocurrido en el caso de las obras de Reid y de algunos otros filósofos escoceses, contemporáneos y amigos suyos”[1127]. Si nos entregamos a este hábito, sólo estimularemos la pereza mental. Al mismo tiempo “no deja de ser verdad que tales principios forman realmente parte de nuestra estructura mental”[1128]. Brown no intenta dar una lista de tales principios, pero menciona entre ellos “aquel por el que yo abrigo la convicción de mi propia identidad”[1129]. Nuestra creencia en la propia mismidad como seres permanentes es universal, irresistible e inmediata; y es anterior y está presupuesta por el razonamiento. Se trata, por lo tanto, de una creencia intuitiva. Brown encuentra que hay “otra forma de confianza que ponemos en la memoria”[1130], “fundada en un principio esencial de nuestra constitución, por el que nos es imposible considerar nuestros sucesivos sentimientos[1131] sin recordarlos como constituyendo realmente los sucesivos sentimientos, estados o afecciones de nuestra sustancia pensante”[1132].

En las mismas Lectures Brown critica rigurosamente la refutación, que hace Reid de la “teoría de las ideas”. En su opinión, Reid atribuía a la mayoría de los filósofos una postura que de hecho no mantenían, a saber, la de que las ideas son entidades que ocupan una posición intermedia entre las percepciones y las cosas percibidas. En realidad, sostiene Brown, tales filósofos entienden por ideas las percepciones mismas. Además, está de acuerdo con el punto de vista de los filósofos que sostienen que hay sensaciones y percepciones de las que somos inmediatamente conscientes, y no de un mundo material independiente. Las sensaciones, cuando se refieren a una causa externa, reciben el nombre de percepciones. Por consiguiente, la cuestión estriba en cuál sea la referencia en virtud de la cual se da un nuevo nombre a las sensaciones. Para Brown “es la sugestión de algún objeto extenso resistente, cuya presencia se ha encontrado ya acompañada de esta sensación particular, que ahora viene otra vez referida a él”[1133]. En otras palabras, nuestro conocimiento primario de la materia se debe al tacto, o más exactamente, a las sensaciones musculares. El niño encuentra resistencia, y, guiado por el principio de causación, atribuye la causa de esta resistencia a otra cosa distinta de él mismo. Brown distingue entre las sensaciones musculares y otras comúnmente adscritas al sentido del tacto. “La sensación de resistencia concibo que ha de adscribirse no a los órganos del tacto, sino a nuestra estructura muscular, sobre la que he llamado más de una vez vuestra atención como formando un órgano sensorial distinto”[1134]. Nuestra noción de extensión se debe en primer lugar a sensaciones musculares. Si un niño extiende gradualmente el brazo o cierra del mismo modo la mano, experimenta una serie de sensaciones, que le dan la noción de extensión. Las nociones de anchura y profundidad pueden explicarse de modo análogo. Pero para llegar a la creencia en una realidad material independiente es preciso que a la noción de extensión se añada la sensación muscular de resistencia.

“Extensión, resistencia; combinar esas nociones simples en algo distinto de nosotros mismos y tener la noción de materia es exactamente lo mismo”[1135]. Las sensaciones de extensión y resistencia se refieren a un mundo externo, material; pero este mundo independiente, en sí mismo nos es desconocido.

De todo lo dicho se desprende claramente que Brown estaba muy lejos de compartir sin más las posiciones de Reid y Stewart. En realidad, adopta frecuentemente una actitud crítica respecto a las opiniones de éstos. Era, pues, de esperar que mostrara una independencia semejante en sus reflexiones éticas. En opinión de Brown, la filosofía moral ha padecido una abundancia de distinciones que parecían a los que las establecían fruto de análisis depurados, pero que eran meramente verbales. Por ejemplo, algunos piensan que lo que hace virtuosa una acción, lo que constituye la obligación moral de realizar determinadas acciones y lo que constituye el mérito del agente de dichas acciones son cosas distintas. Pero “decir que alguna acción de la que nos estamos ocupando es justa o injusta, y decir que la persona que la ha realizado tiene mérito o demérito moral es decir exactamente lo mismo”[1136]. “Tener mérito, ser virtuoso, haber cumplido con el deber, haber actuado conforme a la obligación; todas estas expresiones hacen referencia a un sentimiento de la mente, el sentimiento de aprobación que acompaña a la consideración de las acciones virtuosas. Se trata simplemente, como he dicho, de distintos modos de declarar una sencilla verdad: que la contemplación de alguien que actúa como nosotros hemos hecho en un caso concreto provoca un sentimiento de aprobación moral”[1137]. Podemos preguntarnos desde luego por qué nos parece virtuoso actuar de este o aquel modo, por qué tenemos un sentimiento de obligación, etc. Pero “la única respuesta que podemos dar a tales cuestiones es siempre la misma: que nos es imposible considerar una acción sin sentir que, obrando de ese modo, nos consideraríamos a nosotros mismos, y otros nos considerarían a nosotros, aprobatoriamente; y que si actuáramos de otro modo, nos consideraríamos a nosotros mismos, y los demás nos considerarían, con repugnancia o al menos con desaprobación”[1138]. Si decimos que juzgamos virtuosa una acción porque tiende al bien común o porque representa la voluntad divina, podrían plantearse cuestiones parecidas, y habríamos de dar una respuesta semejante. Sin duda, podemos considerar las acciones en sí mismas, fuera de cualquier agente particular, y podemos hablar de cualidades o disposiciones virtuosas en ellas; pero se trata de abstracciones, útiles sin duda, pero que no dejan de ser abstracciones.

Sin embargo, Brown insiste en que cuando dice que es inútil preguntar por qué sentimos la obligación de llevar a cabo determinadas acciones, habla desde el punto de vista de una investigación en la naturaleza de la mente. Si miramos más allá de la misma mente, podemos encontrar respuesta. El caso de nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza nos plantea una situación análoga. Si consideramos únicamente la mente, no podremos decir por qué suponemos que los acontecimientos futuros se parecerán a los pasados; sólo podremos decir que la mente está constituida

de ese modo. Pero hay razones evidentes para que la mente esté constituida así. Por ejemplo, si hubiera sido constituida con la creencia opuesta no podríamos vivir; no podríamos hacer proyectos para el futuro ni evitar peligros basándonos en experiencias pasadas. Del mismo modo, si no experimentásemos sentimientos de aprobación o desaprobación moral, si no hubiera virtud ni vicio, ni amor a Dios o al hombre, la vida humana se haría extremadamente triste. "Por tanto, en ese sentido sabemos por qué nuestra mente está de tal modo constituida que posee esas emociones; y nuestra investigación nos lleva, como cualquier otra en último término, a la bondad providente del que nos creó"[1139].

Dada su concepción de la aprobación moral, Brown rechaza el punto de vista utilitarista de Hume. "Que las acciones virtuosas tienden en mayor o menor grado al provecho del mundo es un hecho respecto del cual no podemos tener ninguna duda"[1140]. Pero "la aprobación que damos a las acciones virtuosas, seamos nosotros mismos los que las realizamos o se trate de acciones ajenas, no depende simplemente de su utilidad. La utilidad no es la medida de la aprobación moral ni en uno ni en otro caso"[1141], ya que lo que la constituye, a saber, el estar dirigida al bien común, es a su vez objeto de aprobación moral. La razón por la que algunos pensadores como Hume caen tan fácilmente en una interpretación utilitaria de la moral es que existe una "relación de interdependencia preestablecida entre virtud y utilidad", establecida por Dios[1142].

¿Quiere esto decir que Brown acepte la teoría del sentido moral? Si con la palabra "sentido" designamos simplemente una susceptibilidad, entonces, en tanto en cuanto poseemos sin duda alguna una susceptibilidad para los sentimientos morales, podemos hablar de un sentido moral. En este caso, sin embargo, tendríamos que hablar de tantos "sentidos" como clases de sentimientos pueden distinguirse. Pero los teóricos del sentido moral entienden por "sentido" algo más que la mera susceptibilidad. Piensan en un sentido moral peculiar, análogo a los distintos sentidos del tipo del de la vista y el tacto. Y Brown no puede "descubrir ninguna analogía peculiar entre las percepciones o sensaciones, filosóficamente hablando, y la frase 'sentido moral', por lo que considera que ha habido una influencia bastante desafortunada sobre la controversia acerca de las diferencias morales originales de las acciones, por la falsa analogía que esta frase no puede dejar de sugerir"[1143]. El gran error de Hutcheson consistió en creer que hay ciertas cualidades morales en las acciones que excitan en nosotros ideas de dichas cualidades del mismo modo que las cosas externas nos dan ideas de color, forma y dureza. Pero lo bueno y lo malo no son cualidades de las cosas. "Hay palabras que expresan tan sólo relaciones, y las relaciones no son partes existentes de objetos o cosas... no hay justicia o injusticia, mérito o demérito, virtud o vicio, que existan independientemente de los agentes virtuosos o viciosos; y del mismo modo, si no hubiera ciertas emociones morales que se despiertan ante la contemplación de determinadas acciones, no habría virtud ni vicio, mérito o demérito, términos que se refieren a esas emociones"[1144].

Hay otro error al que están abocados algunos filósofos. Al considerar las emociones estéticas, suponen que hay una belleza universal que está difundida, en todas las cosas bellas. Del mismo modo, han imaginado que debe haber una virtud universal, difundida en todas las acciones virtuosas. De aquí que algunos hayan hecho de la benevolencia una virtud universal. "Sin embargo, no hay ninguna virtud, como he dicho ya repetidas veces; hay sólo acciones virtuosas, o para hablar con más propiedad, agentes virtuosos; y no hay sólo un agente virtuoso o una serie de virtuosos agentes, obrando de una manera uniforme, cuya consideración provoque nuestra emoción moral; sino agentes que obran de muy distintos modos —en modos que no dejan de encerrar en sí otras muchas diferencias, a causa de la simplicidad supuesta o real de las generalizaciones y clasificaciones que podamos haber hecho"[1145]. Brown no niega, por supuesto, que podamos generalizar o clasificar. Pero rechaza cualquier intento de reducir a un único género las acciones virtuosas.

La tendencia "empirista" de Brown se refleja en lo que dice sobre la prueba de la existencia de Dios. Hace notar en varios pasajes que rechaza todo razonamiento *a priori* sobre el tema, y en realidad toda clase de argumentos sobre la materia que no puedan reducirse a lo que él llama el argumento físico. "Siempre he estimado absolutamente desprovistos de fuerza todos los argumentos llamados metafísicos salvo los que procedían de una aceptación tácita del argumento físico"[1146]. Por el argumento físico entiende Brown el argumento de finalidad. "El universo exhibe señales indiscutibles de un designio, y es, por lo tanto, algo que no existe por sí mismo, sino que es obra de una gran inteligencia que lo ha concebido siguiendo un designio. Hay, por tanto, una gran inteligencia final"[1147]. Brown argumenta que el mundo presenta una armonía de relaciones cuya percepción equivale a la percepción de un designio. "Es decir, es imposible para nosotros percibirlas sin sentir inmediatamente que la armonía de las partes unas con otras y de sus resultados entre sí debe de haber tenido su origen en el designio de una mente"[1148]. Pero Brown parece dar por supuesto que su argumento muestra también la existencia de un Dios hacedor o autor del universo. No parece darse cuenta de que el argumento del designio, considerado en sí mismo, sólo prueba que existe un sujeto de este designio, y no que haya, en sentido estricto, un creador.

Cuando habla de la unidad divina, Brown vuelve a rechazar todos los argumentos metafísicos que son, en el mejor de los casos y según su opinión, "un laborioso juego de palabras que ni significa ni prueba nada"[1149]. De aquí que la unidad divina sólo pueda probarse "refiriéndose a este único designio que somos capaces de descubrir en la estructura del universo"[1150]. Y esta actitud antimetafísica vuelve a surgir al ocuparse de la bondad divina. La "mayor proporción de señales de intención benéfica indica suficientemente"[1151] que este Dios no es maligno. En otras palabras, Brown sostiene que si sopesamos la proporción de bien y mal que existe en el universo, encontraremos que el primero excede al segundo. En cuanto a la bondad moral de

Dios, su carácter se manifiesta en el hecho de que haya dotado al hombre de sentimientos morales. Y, por nuestra parte, nosotros estamos inclinados por naturaleza a considerar a aquellos que juzgamos con aprobación o desaprobación moral como "objetos de aprobación o desaprobación, no sólo para toda la humanidad, sino para cada ser al que imaginamos contemplando las acciones y especialmente para aquel que, por ser más rápido para percibir y conocer, debe, por su superioridad de discernimiento, ser también más rápido para aprobar y condenar"[1152].

Es evidente que si se aceptan los argumentos metafísicos que rechaza Brown, la teología natural de éste parecerá una de las partes más débiles, probablemente la más débil, de su filosofía. Por el contrario, si se piensa que las proposiciones sobre Dios son todo lo más hipótesis empíricas, se estará de acuerdo con la actitud general de Brown, aunque no se compartan sus argumentos.

9. Observaciones finales.

La opinión que Kant tenía de los filósofos escoceses del sentido común no era muy buena. Sus observaciones sobre ellos en la introducción a los Prolegómenos a toda Metafísica futura han sido citadas muchas veces. Los oponentes de Hume, dice Kant, tales como Reid, Oswald y Beattie se equivocaron todos, ya que aceptaron aquello de lo que él dudaba e intentaron probar lo que nunca discutió. Además, apelaron al sentido común como si se tratara de un oráculo, utilizándolo como criterio de verdad cuando no podían dar ninguna justificación de sus opiniones. En cualquier caso "Pienso que Hume podría fácilmente haber apelado al sentido común tanto como Beattie, además de a un entendimiento crítico que el último no poseía".

Este juicio se refiere sobre todo a la obra de Beattie, que estaba lejos de ser el más calificado representante de la escuela escocesa. Sin embargo, hay alguna justificación de la opinión de Kant. Después de todo, Brown, que era él mismo un filósofo de la escuela, llamó la atención sobre la inconveniencia de establecer una multitud de principios inviolables de sentido común. No podemos poner límites de modo tan dogmático al análisis crítico. Además, tanto Stewart como Brown observaron con razón que Hume había sido frecuentemente mal entendido por los primeros filósofos de la escuela del sentido común.

Por otra parte, parece que el desarrollo de la filosofía del sentido común proporciona un testimonio empírico de la solidez de la crítica de Kant. Porque, como hemos visto, este movimiento, que comienza siendo, al menos en gran parte, una

vigorosa reacción contra las teorías de Hume, acaba aproximándose cada vez más a éste en varios aspectos importantes de su teoría.

Además, de algunas de las posiciones de Brown a la posición de J. S. Mill no había una gran distancia. Por ejemplo, aunque Brown afirmaba la existencia de un mundo material independiente, la materia en sí misma nos era, en su opinión, desconocida. Conocemos sensaciones, y la creencia en el mundo material independiente surge de la combinación de la noción adquirida de extensión con la noción de referencia externa adquirida por la experiencia muscular de la resistencia. No parece que haya una distancia entre esta posición y la concepción del mundo de Mill como una posibilidad permanente de sensaciones. Así pues, puede argüirse que, a medida que la proporción en que empleaban el análisis crítico aumentaba en el seno de la escuela del sentido común, esta filosofía se aproximaba cada vez más al empirismo, lo que constituye una señal de su evolución a partir de las formulaciones primitivas que fueron criticadas por Kant.

Sin embargo, es evidente que la filosofía del sentido común tiene un valor propio. La crítica de la "teoría de las ideas" por Reid no carece enteramente de fundamento. Es verdad, como hace notar Brown, que Reid se inclinaba a tratar de los filósofos que hablan de percibir ideas como si mantuvieran todos la misma tesis, a saber, que las ideas que percibimos son entidades intermedias entre la mente y las cosas. Y esta interpretación no conviene, desde luego, a Berkeley, por ejemplo, que llamaba "ideas" a las cosas sensibles. Pero puede aplicarse a Locke, si nos fijamos en uno de sus modos de hablar. En cualquier caso puede afirmarse que el lenguaje de la teoría era desafortunado, que los filósofos que lo usaban acababan aprisionados en su propio modo de hablar y que lo que Reid pretendía era llamar a los filósofos a las filas del sentido común y subrayar la necesidad de delimitar cuidadosamente el significado de términos como "idea" y "percepción". Además, cuando Reid se oponía al atomismo epistemológico de Locke y Hume y llamaba la atención sobre el papel fundamental del juicio, manteniendo que los pretendidos elementos de cognición se obtenían de una totalidad más amplia mediante la abstracción analítica, planteaba un punto de vista que no se puede considerar exento de interés.

En cuanto a la llamada general al sentido común deben hacerse, creo, algunas distinciones. En tanto que los filósofos escoceses incitaban a considerar con desconfianza las teorías incompatibles con la experiencia común o que estaban completamente en desacuerdo con las creencias y supuestos necesarios para la vida, su punto de vista era consistente. Al mismo tiempo, Beattie no parece haber entendido que David Hume no estaba interesado en rechazar las creencias naturales ni en negar el punto de vista del sentido común, sino en examinar las razones teóricas que pueden aducirse para sustentar tales creencias, y aunque pensaba no podían aducirse razones o pruebas válidas en su apoyo, no sugería que debiéramos abandonarlas. En realidad, su opinión era que en la práctica la creencia ha de prevalecer sobre los efectos disolventes del razonamiento crítico. De aquí que las

críticas de los filósofos escoceses a Hume estuvieran con frecuencia mal orientadas. No bastaba ofrecer una larga serie de principios de sentido común, sobre todo cuando tendían a considerar que tales principios representaban propensiones inevitables de la mente humana. Lo que deberían haber hecho, si intentaban refutar a Hume, era demostrar o bien que la validez de las creencias naturales, que Hume explicaba mediante las leyes de asociación, podía probarse teóricamente o bien que los llamados principios de sentido común eran realmente principios racionales autoevidentes perceptibles intuitivamente. O, más exactamente, debían haberse consagrado a esta segunda alternativa, ya que en su opinión los principios de sentido común eran indemostrables. No bastaba con afirmar los principios. Porque argumentar que, al menos en algunos casos, lo que llamamos principios de sentido común expresan simplemente creencias naturales que podemos explicar psicológicamente pero que no pueden probarse filosóficamente, por necesarios que sean para la vida práctica, equivaldría a abrirse a Hume. No tiene nada de particular que la filosofía escocesa del sentido común fuera oscurecida en el siglo XIX por el empirismo, de una parte, y por el idealismo, de otra. Y cuando algo parecido a la filosofía del sentido común salió otra vez a la luz en el pensamiento británico, tomó una nueva forma, la del análisis lingüístico.

En el continente europeo el movimiento tuvo cierto éxito. A través de Victor Cousin (1792-1867), en particular, ejerció una influencia muy considerable sobre lo que por una época fue la filosofía oficial de Francia. Los filósofos franceses que experimentaron la influencia del movimiento escocés fueron más allá que los filósofos cuyas características merecieron los comentarios críticos de Kant. Comprendieron, por ejemplo, y aprobaron la dirección de la inteligencia hacia cuestiones éticas y prácticas, fomentaron el empleo del método experimental, y la tendencia a concentrarse en los datos válidos de hechos más bien que en abstractas especulaciones. Y, en cierto sentido, es verdad que para los pensadores de la corriente escocesa la filosofía fue menos un juego que para Hume. Es cierto que sería erróneo sugerir que para Hume la filosofía fuera un mero juego. Él pensaba, por ejemplo, que una filosofía analítica y crítica podría ser un instrumento poderoso para disminuir el poder del fanatismo y la intolerancia. Y puso los cimientos para que surgiera una ciencia del hombre que pudiera ser análoga a la ciencia física de Galileo y Newton. Pero, al mismo tiempo, hablaba a veces de su filosofía, especialmente en los aspectos que Reid juzgaba más destructivos, como un tema de estudio, que guardaba poca conexión con la vida práctica. Sin embargo, Reid y Stewart consideraban a la filosofía como extremadamente importante para la vida política y ética del hombre; y se hallaban interesados no sólo en investigar por qué los hombres piensan y hablan del modo en que lo hacen, sino en reforzar las convicciones que consideran válidas. Y sus admiradores franceses, acostumbrados a ver en la filosofía una guía para la acción, encontraron afines estos elementos.

La gran tesis de Reid, en lo que se refiere a su crítica de Hume, era que el último

se limitó a deducir de un modo claro y coherente las conclusiones que se derivaban de las premisas sentadas por sus predecesores. Y así se hizo en parte responsable de una extendida e influyente interpretación del desarrollo del empirismo clásico británico. En cierta medida, Kant compartió esta tesis, al menos en el sentido de considerar que debía prepararse una nueva hipótesis y que se precisaba una nueva explicación de la vida cognitiva del hombre y de sus juicios Estéticos y morales. Pero, aunque Hume proporcionó, en parte, un punto de partida no sólo a Reid sino también a Kant, el último tiene una importancia mucho mayor que este filósofo del sentido común y su sistema habrá de ser considerado detalladamente en el próximo volumen.

Breve bibliografía

Para las obras y observaciones de carácter general puede consultarse la bibliografía que se incluye al final del volumen IV, De Descartes a Leibniz.

Capítulos I-II: Hobbes

Textos:

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit, editada por W. Molesworth, 5 vols. Londres, 1839-1845.

The English Works of Thomas Hobbes, editados por W. Molesworth, 11 vols. Londres, 1839-1845.

The Metaphysical System of Hobbes, selección editada por M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections, editadas por F. J. E., Woodbridge. Nueva York, 1930.

The Elements of Law, Natural and Politic (junto con *A Short Treatise on First Principies* y partes del *Tractatus opticus*), editados por F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2.a ed.).

De Cive or The Citizen, editado por S. P. Lamprecht. Nueva York, 1949.

Leviathan, editado con una introducción de M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan, con una introducción de A. D. Lindsay. Londres (E. L.: Eveyman's Library).

Of Liberty and Necessity, editado con una introducción y notas por Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Leviathan, traducción castellana. Puerto Rico, Universidad, 1965.

Antología (*Del ciudadano, Leviathan*). Madrid, 1965.

Estudios:

Batelli, G. : *Le dottrine politiche deü'Hobbes e dello Spinoza*. Florencia, 1904.

Bowle, J.: *Hobbes and His Critics: A Study of Sei'enteenth-Century Constitutionalism*. Londres, 1951.

Brandt, F.: *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Londres, 1928.

Brockdorff, Cay von: *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*. Kiel 1929.

- *Die Urform cícr Computatio sive Lógica des Hobbes*. Kiel, 1934.

Gooch, G. P.: *Hobbes*. Londres, 1940.

Gough, J. W.: *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (edición revisada, 1956).

Hönisgswald, R.: *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Munich, 1924.

Laird, J.: *Hobbes*. Londres, 1934.

Landry, B.: *Hobbes*. París, 1930.

Levi, A.: *La filosofía di Tommaso Hobbes*. Milán, 1929.

Lyon, G.: *La philosophie de Hobbes*. París, 1893.

Polín, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. París, 1953.

Robertson, G. C.: *Hobbes*. Edimburgo y Londres, 1886.

Rossi, M. M.: *Alie fonli del deísmo e del materialismo moderno. 1, Le origini del deísmo; 2, L'evoluzione del pe'nsiero di Hobbes*. Florencia, 1942.

Stephen, L.: *Hobbes*. Londres, 1904.

Strauss, L.: *The Political Philosophy of Hobbes*, traducido por E. M. Sinclair. Oxford, 1936.

Taylor, A. E.: *Thomas Hobbes*. Londres, 1908.

Tónnies, F.: *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3.a ed.). Traducción castellana: Vida y doctrina de Tomás Hobbes. Madrid, 1932.

Vialatoux, J : *La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. París, 1935.

Capítulo III: Herbert of Cherbury y los platónicos de Cambridge

1.Lord Herbert of Cherbury

Textos:

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, con introducción y notas de S. L. Lee. Londres, 1886.

Tractatus de veritate. Londres, 1633.

De veritate, traducido con una introducción por M. H. Carré. Bristol, 1937.

De causis errorum. Londres, 1645.

De religione gentilium. Amsterdam, 1663 y 1670; Londres, 1705.

De religione laici, traducido con una discusión crítica de la vida y filosofía de Lord Herbert y una amplia bibliografía de sus obras, por H. R. Hutcheson. New Haven (EE. UU.) y Londres, 1944.

A Dialogue between a Tutor and His Pupil. Londres, 1768.

Estudios

De Rémusat, C.: *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses aeuvres*. París, 1853.

Güttler, C.: Edward, *Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.

Kóttich, R. G.: *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlín, 1917.

2. CUDWORTH

Textos:

The True Intellectual System of the Universe. Londres, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols.). Existe una edición (Londres, 1845) por J. Harrison con una traducción del latín de las notas de Mosheim.

Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. Londres, 1731.

A Treatise of Free Will, editado por J. Alien. Londres, 1838.

Estudios

Aspelin, G.: *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Bonn, 1935.

Beyer, J.: *Cudworth.* Bonn, 1935.

Lowrey, C. E.: *The Philosophy of Ralph Cudwoorth.* Nueva York, 1884.

Passmore, J. A.: *Cudworth, an Interpretation.* Cambridge, 1950.

Scott, W. R.: *An Introduction to Cudworth's Treatise*. Londres, 1891.

3.Henry More

Textos:

Opera omnia, 3 vols. Londres, 1679.

Enchiridion metaphysicum. Londres, 1671.

Enchiridion ethicum. Londres, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Seleccionados por F. I. Mackinnon. Nueva York, 1925.

Estudio

Reimann, H.: *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwcrrt. Sein Kampf fiir Wirken und Frcihcit des Gcistes.* Basel, 1941.

4. CUMBERLAND

Texto:

De legibus naturae disquisitio philosophica. Londres, 1672. Traducción inglesa de J. Maxwell. Londres, 1727.

Estudios

Payne, S.: *Account of the Life and Writings of Richa rd Cumberland.* Londres, 1720.

Spaulding, *F. E.: Richard Cumberland ais Begritnder der englischen Ethik.* Leipzig, 1894.

5.Otras obras

Texto:

The Cambridge Platonists, selección de Whichcote, Smith y Culverwel, editada por E. T. Campagnac. Londres, 1901.

Estudios:

Cassirer, E.: *The Platonic Renaissance in England*, traducido por J. P. Pettegrove. Edimburgo y Londres, 1953.

De Pauley, W. C.: *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists.* Nueva York, 1937.

De Sola Pinto, V.: Peter Sterry; *Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings.* Cambridge, 1934.

Mackinnon, F. I.: *The Philosophy of John Morris*. Nueva York, 1910.
Muirhead, J. H.: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* Londres, 1920.
Powicke, F. J.: *The Cambridge Platonists: A Study*. Londres, 1926.
Tulloch, J.: *Rational Theology and Christian philosophy in England in the Seventeenth Century*: II, *The Cambridge Platonists*. Edimburgo y Londres, 1872.

Capítulos IV-VII: Locke

Textos:

The Works of John Locke, 9 vols. Londres, 1853.
The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay Concerning Human Understanding, the controversy with StiUing-fleet, An Examination of Malebranche's Opinión, Elements of Natural Philosophy y Some Thoughts Concerning Reading), editados por J. A. St. John, 2 vols. Londres, 1853, 1908.
Locke: Selections, editado por S. P. Lamprecht. Nueva York, 1928.
An Essay Concerning Human Understanding, editado, con introducción y notas, por A. C. Fraser, 2 vols. Oxfor3,' 1894. Traducción castellana: Ensayo sobre el entendimiento humano. Madrid, 1963.
An Essay Concerning Human Understanding, abreviado y editado por R. Wilburn, Londres (E. L.).
An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal, editado por R. L. Aaron y J. Gibb. Oxford, 1936.
An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinión and Assent, editado por B. Rand. Cambridge (EE.UU.), 1931. (Estas dos últimas obras son proyectos del Essay de Locke. Según el profesor von Leyden, "el texto del borrador

editado por Rand sólo puede considerarse auténtico hasta cierto punto...”. Véanse las “Notes Concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection”, por W. von Leyden, en el *Philosophical Quarterly*, enero 1952, pp. 63-69. La Colección de Lovelace se encuentra ahora en la Biblioteca Bodleian.)

Two Treatises of Government (conteniendo también los Patriarclia de Filmer, editados por T. I. Cook). Nueva York, 1947.

Two Treatises of Civil Government, con una introducción de W. S. Carpenter. Londres (E. L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration, editado por J. W. Gough. Oxford, 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Texto latino con traducción, introducción y notas de W. von Leyden. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, *Sidney and Shaftesbury*, editado por T. Forster. Londres, 1847 (2* ed.).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke, editado por B. Rand. Cambridge (EE.UU.), 1927. (Véanse los comentarios del profesor von Leyden en el artículo a que nos referimos más arriba en el párrafo entre paréntesis.)

Lettres inédites de John Locke á ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborcli et E. Clarke, editadas por H. Ollion. La Hayav 1912. (*Patriarcha and other Political Works*, de R. Filmer, editado por P. Laslett, publicado en Oxford en 1949.)

Carta sobre la tolerancia. Montreal, 1962.

Ensayo sobre el gobierno civil. Madrid, 1961.

Segundo tratado sobre el gobierno civil. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Estudios

Aaron, R. I.: *John Locke*. Oxford, 1955 (2.* ed.). (Este estudio es altamente recomendable. Tambien en Great Thinkers: X, Locke (en Philosophy, 1937).

Alexander, S.: *Locke*. Londres, 1908.

Aspelin, G.: *John Locke*. Lund, 1950.

Bastide, C.: *John Locke*. París, 1907.

Bianchi, G. F.: *Locke*. Brescia, 1943.

Carlini, A.: *La filosofía di G. Locke*, 2 vols. Florencia, 1920. Tambien *Locke*. Milán, 1949.

Christophersen, H. O.: *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*.

Oslo, 1930.

Cousin, V.: *La philosophie de Locke*. París, 1873 (6.* ed.).

Fowler, T.: *Locke*. Londres, 1892 (2.* ed.).

Fox Bourne, H. R.: *The Life of John Locke*, 2 vols. Londres, 1876.

Fraser, A. C.: *Locke*. Londres, 1890.

Gibson, J.: *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge, 1917.

Gough, J. W.: *John Locke's Political philosophy*. Oxford, 1950. También *The Social Contract* (véase Hobbes).

Hefelbower, S. G.: *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago, 1918.

Hertling, G. V.: *Locke und die Schule von Cambridge*. Friburgo i. B., 1892.

Hofstadter, A.: *Locke and Scepticism*. Nueva York, 1936.

Kendall, W.: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Illinois, 1941.

King, Lord: *The Life and Letters of John Locke*, 2 vols. Londres, 1858 (3.a ed.). (En este trabajo se incluyen algunos extractos de los diarios de Locke y un resumen del Essay.)

Klemmt, A.: *John Locke: Theorelischc Philosophie*. Meisenheim, 1952.

Krakowski, E.: *Les sources medievales de la philosophie de Locke*. París, 1915.

Lamprecht, S. P.: *The Moral and Political philosophy of John Locke*. Nueva York, 1918.

MacLean, K.: *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (EE.UU.), 1936.

Marion, H.': *John Locke, sa vie et son ocuvre*. París, 1893 (2.a ed.).

O'Connor, D. J.: *John Locke*. Penguin Books, 1952.

Ollion, H.: *La philosophie générale de Locke*. París, 1909.

Petzäll, A.: *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay Concerning Human Understanding*. Goteborg, 1937.

Tellkamp, A.: *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.

Thompson, S. M.: *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (EE.UU.), 1934.

Tinivella, G.: *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*, Milán, 1938.

Yolton, J. W.: *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

Capítulo VIII: Boyle y Newton

1. Boyle

Texto:

The Works of the Honourable Robert Boyle, editadas por T. Birch en 6 vols. Londres, 1772 (2.ª ed.).

Estudios

Farrincton, F.: *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.

Fisher, M. S.: *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religión in the Seventeenth Century*. Filadelfia, 1945.

Masson, F.: *Robert Boyle*. Edimburgo, 1914.

Meier, J.: *Robert Boyles Naturphilosophie*. Munich, 1907.

Mendelssohn, S.: *Robert Boyle ais Philosoph*. Wiirzburg, 1902.

More, L. T.: *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford, 1945.

2. Newton.

Textos:

Opera quae existunt omnia, editadas por S. Horsley, 5 vols. Londres, 1779-1785.

Philosophiae naturalis principia mathematica, editado por R. Cotes. Londres, 1713, y reimpreso.

Mathematical Principies of Natural philosophy and System of the World, traducido por A. Motte, revisado y anotado por F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. Londres, 1730 (4.* ed.); reimpreso en Nueva York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts, seleccionados y editados por H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature, selección de sus escritos editada por H. S. Thayer. Nueva York, 1953.

Estudios:

Andrade, E. N. da C.: *Sir Isaac Newton.* Londres, 1954.

Bloch, L.: *La philosophie de Newton.* París, 1908.

Clarke, G. N.: *Science and Social Welfare in the Age of Newton.* Oxford, 1949 (2* ed.).

De Morgan, A.: *Essays on the Life and Work of Newton,* editado por F. E. B. Jourdain. Londres, 1914.

Dessauer, F.: *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons.* Zurich, 1945.

McLachlan, H.: *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton.* Manchester, 1941.

More, L. T.: *Isaac Newton, A Biography*. Nueva York, 1934.

Randall, J. H., Jr.: *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (en los *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.,* editados por F. P. Clark y M. C. Nahm. Filadelfia, 1942, pp. 335-357).

Rosenbergér, I.: *Newton und seine physikalischen Prinzipien*. Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G.: *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit.* Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N.: *Isaac Newton,* 1642-1727. Londres, 1938.

Volkmann, P.: *Ueber Newtons Philosophia Naturalis*. Kónigsberg, 1898.

Whittaker, E. T.: *Aristotle, Newton, Einstein.* Londres, 1942.

3. Obras generales

Burtt, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay.* Londres, 1925; edición revisada en 1932. Traducción castellana: Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Buenos Aires, 1960.

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, 3 vols. Berlín, 1906-1920; edición posterior en 1922-1923. Traducción castellana; El problema del conocimiento desde la muerte de Hegel hasta nuestros días. México, FCE

Dampier, W. C.: *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religión.* Cambridge, 1949 (4* ed.).

Mach, E.: *The Science of Mechantes*, traducido por T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5* ed.).

Strong, E. W.: *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Berkeley (EE. UU.), 1936.

Capítulo IX: Problemas religiosos

1. Clarke

Textos:

Works, con un prefacio de B. Hoadley, 4 vols. Londres, 1738-1742.

Œuvres philosophiques, traducido por J. Jourdain. París, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. Londres, 1705.

A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religión. Londres, 1706.

One hundred and Tweuty Three *Sermons*, editado por J. Clarke, 2 vols. Dublín, 1734.

A Collection of Papers ivhich passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. Londres, 1717.

Estudios

Le Rossignol, J. E.: The Ethical Philosophy of Samuel Clarke. Leipzig, 1892.
Zimmermann, R.: Clarkes Leben und Lehre. Viena, 1870.

2. Toland

Textos

Christianity not Mysterious. Londres, 1696.

Pantheisticon. Londres, 1720.

3. Tindal

Texto

Christianity as Oíd as the Creation. Londres, 1730.

4. Collins

Textos

A Discourse of Free-thinking. Londres, 1713.
Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty and Necessity. Londres, 1715.
A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religión. Londres, . 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. Londres, 1729.

5. Dodwell

Texto

An Epistolary Discourse, proving frorn the Scriptures and the First Fatliers that the Soul is a Principie naturally Mortal. Londres, 1706.

6.Bolingbroke

Textos

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bclingbroke, editado por D. Mallet. Londres, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Fita-delfia (4 vols.), 1849.

Letters on the Study and Use of History. Londres, 1738 y 1752.

Estudios:

Brosch, M.: Lord Bolingbroke. Frankfurt a M., 1883.
Hassall, A.: Life of Viscount Bolingbroke. Londres, 1915 (2.* ed.).
James, D. G.: The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke. Londres, 1949.
Merrill, W. McIntosh : From Statesman to philosopher. A Study of Boling-broke's Deism. Nueva York, 1949.
Sichel, W.: Bolingbroke and His Times. Londres, 1902.

7. Deísmo en general

Textos:

Carrau, L.: La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'á nos jours. París, 1888.
Farras, A. Si: A Critical History of Free Thought. Londres, 1862.
Lechler, G. V.: Geschichte des englischen Deismus, 2 vols. Stuttgart, 1841. Leland, J.: A View of the Principal Deistical Writers, 2 vols. Londres, 1837. Noack, L.: Die englischen, franzosischen und deutschen Freidenker. Berna, 1853-1855.■

Sayous, A.: Les déistes anglais et le christianismc rationaliste. París, 1882.
Stephen, L.: History of English Thought in the Eightecnth Century, 2 vols. Londres, 1876.

8. Butler

Textos

Works, editadas por J. H. Bemard, 2 vols. Londres, 1900.

Works, editadas por W. E. Gladstone 2 vols. Londres, 1910 (2.a ed.).

The analogy of Religión, natural and revealed, to the Constitution and Canse of Nature, con una introducción de R. Bayne. Londres (E. L.).

Fifteen *Sermons* upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. Londres, 1726, 1841,,etc.

Fifteen *Sermons* (y Disscrtation on Virtue), editado por W. R. Matthews. Londres, 1949.

Estudios

Broad, C. D.: Five Types of Ethical Theory (capítulo III, “Butler”, pp. 55-83). Londres, 1930.

Collins, W. L.: Butler. Edimburgo y Londres, 1889.

Duncan-Jones, A.: Butler1 s Moral philosophy. Penguin Books, 1952.
Mossner, E. C.: Bishop Butler and the Age of Reason. Nueva York, 1936.
Norton, W. J.: Bishop Butler, Moralist and Divine. New Brunswick y Londres, 1940.

Capítulo X: Problemas de la Ética

1. Shaftesbury

Texto

Characteristics, editado por J. M. Robertson, 2 vols. Londres, 1900.

Estudios

Brett, R. L.: The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth Century

Literary Theory. Londres, 1951.

Elson, C.: Wieland and Shaftesbury. Nueva York, 1913.

Fowler, T.: Shaftesbury and Hutcheson. Londres, 1882.

Kern, J.: Shaftesbury Bild vom Menschen. Frankfurt a M., 1943.

LyÁns, A.: Shaftesbury1s Principie of Adaptation to Universal Harmony. Nueva York, 1909.

Meinecke, F.: Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus. Berlín, 1934.

Osske, I.: Gansheit, Unendlichkeit und Forrn. Studien su Shaftesburys Naturbegriff. Berlín, 1939.

Rand, B.: Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury. Londres, 1900.

Spicker, G.: Die philosophie des Grafen von Shaftesbury. Freiburg i. B., 1871.

Zani, L.: L’etica di Lord Shaftesbury. Milán, 1954.

2. Mandeville.

Textos:

The Grumbling Hive or Knaves turned Honest. Londres, 1705.

The Fable of the Bees or Prívate Vices Public Benefits. Londres, 1714, y ediciones siguientes.

The Fable of the Bees, editado por F. B. Kaye. Oxford, 1924. Traducción castellana: El panal rumoroso. México, FCE.

Hübneh, W.: MandeviUes Bievettfabel and die Begriindung dcr praktischcn Zweckethik der englischen Aufklárung (en Grundformen der englischen Geistesgeschichte, editado por P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331). Stammler, R.: MandeviUes Bienenfabel. Berlín, 1918.

3. Hutcheson

Texto:

Works, 5 vols. Glasgow, 1772.

Estudios

Fowler, T.: *Sliaftesbury and Hutcheson*. Londres, 1882.
Ramfendal, R.: *Eine Witrdigttng der Ethik Hutchesons*. Leipzig. 1892.
Scott, W. R.: *Francis Hutcheson, His Life, Teachiug and Position in the History of Philosophy*. Londres, 1900.
Vignone, L.: *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*. Milán, 1954.

4.Butler

Para textos y estudios puede consultarse la Bibliografía ofrecida al final del Capítulo IX.

5.Hartley

Texto

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expedations, editado por J. B. Priestley, 3 vols. Londres, 1934 (3.ª ed.).

Estudios

Bower, G. S.: Hartley and James Mill. Londres, 1881.

Heider, M.: Studien über David Hartley. Bonn, 1913.

Ribot, T.: Quid David Hartley de consociatione idearnm senserit. París, 1872, Schoenlank, B.: Hartley imd Priestley, die Begriinder des Assosiationismus in England. Halle, 1882.

6. Tucker

Texto

The Light of Nature Pursued, editado, con una vida del autor, por H. P. St. John Mildmay, 7 vols. Londres, 1805, y reimpresiones posteriores.

Estudio

Harris, W. G.: Teleology íh the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tuckcr. Filadelfia, 1942.

7.Paley

Textos

Works, publicadas por primera vez en 8 volúmenes, 1805-1808, han sido publicadas varias veces, en un número de volúmenes que variaba entre ocho y uno (1851).

The Principies of Moral and Political Philosophy. Londres, 1785, y ediciones posteriores.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity coüected from the Appearances of Nature. Londres, 1802, y ediciones posteriores.

Estudio

Stephen, L.: *History of English Thought in the Eightccnth Century*, 2 vols. Londres, 1876. (Para Paley puede consultarse el vol. I, pp. 405 y ss., y el II, pp. 121 y ss.).

8.Obras de carácter general

Textos (Selecciones)

Rand, B.: *The Classical Moralists*. Selecciones. Londres, 1910.

Selby-Bigge, L. A.: *British Moralists*, 2 vols. Oxford, 1897.

Estudios

Bonar, J.: *Moral Sense*. Londres, 1930.

Mackintosh, J.: *On the Progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*, editado por W. Whewell. Edimburgo, 1872 (4* ed.).

Martineau, J.: Types of Ethical Theory, 2 vols. Oxford, 1901 (3.* ed., revisada).

Moskowitz, H.: Das moralische Beurteilungsvermogen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill. Erlangen, 1906.

Raphael, D. Daiches: The Moral Sense. Oxford, 1947. (Esta obra trata de

Hutcheson, Hume, Price y Reid.)

Sidgwick, H.: Outlines of the History of Ethics for English Readers. Londres, 1931 (6* ed.).

Capítulos XI-XIII: Berkeley

Textos

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, editado por A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols. Londres, 1948 (edición crítica).

The Works of George Berkeley, editado por A. C. Fraser, 4 vols. Oxford, 1901 (2.* ed.).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. Una edition diplomático, con una introducción y notas por A. A. Luece. Londres, 1944. (En la -edición crítica de las obras, vol. I, se incluyen también los Philosophical Commentaries.)

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principies of Human Knowledge y Three Dialogues), con una introducción de A. D. Lindsay. Londres (E. L.).

Berkeley: Selections, editado por M. W. Calkins. Nueva York, 1929.

Berkeley: philosophical Writings, seleccionado y editado por T. E. Jessop. Londres, 1952.

Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu, traducido, con una introducción y notas, por J. Pucelle. París, 1952.

Berkeley: Tres diálogos entre Hilas y Filonús. Madrid, 1923.

Berkeley: Los principios del conocimiento humano. Barcelona, 1937.

Berkeley: Teoría de la visión. Madrid, Espasa-Calpe.

Berkeley: Ensayo de una nueva teoría de la visión. Buenos Aires, 1965.

Berkeley: Principios del conocimiento humano. Madrid, 1968.

Estudios

Baladi, N.: La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie. Cairo, 1945.

Bender, F.: George Berkeley's philosophy re-examined. Amsterdam, 1946.

Broad, C. D.: Berkeley's Argument about Material Substance. Londres, 1942.

Cassirer, E.: Berkeley's System. Giessen, 1914.

Del Bocca, S.: L'vnitó del pensiero di Giorgio Berkeley. Florencia, 1937.

Fraser, A. C.: Berkeley. Edimburgo y Londres, 1881.

Hedenius, I.: Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy. Oxford, 1936.

Hicks, G. Dawes: Berkeley. Londres, 1932.

Jessop, T. E.: Great Thinkers: XI, Berkeley (en Philosophy, 1937).

Johnston, G. A.: The Development of Berkeley's philosophy. Londres, 1923.

Joussain, A.: Exposé critique de la philosophie de Berkeley. París, 1920.

Laky, A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1950.

Luce, A. A.: Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought. Nueva York, 1934.

—Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge. Londres, 1945.

Luce, A. A.: The Life of Gcorge Berkeley, Bishop of Cloyne. Londres, 1949.

Metz, R.: G. Berkeleys Leben und Lehre. Stuttgart, 1925.

Oertel, H. J.: Berkeley und die englische Literatur. Halle, 1934.

Olgiati, F.: L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo signifícalo storico. Milán, 1926.

Penjon, A.: Étude sur la vie et sur les acurres philosophiques de George Berkeley, évéque de Cloyne. París, 1878.

Ritchie, A. D.: George Berkeley's "*Siris*" (British Academy Lecture). Londres, 1955.

Sillem, E. A.: George Berkeley and the Proofs for the Existence of God. Londres, 1957.

Stabler, E.: George Berkeleys Auffassuug und IVirkung in der deutschen

Philosophie bis Hegel. Dresden, 1935.

Stammler, G.: Berkeleys Philosophie der Mathematik. Berlín, 1922.

Testa, A.: La filosofía di Giorgio Berkeley. Urbino, 1943.

Warnock, G. J.: Berkeley. Penguin Books, 1953.

Wild, J.: George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy. Londres, 1936.

Wisdom, J.: The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy. Londres, 1953. Puede consultarse también Hommage to George Berkeley, edición conmemorativa de Hermatliena, Dublín, 1953, así como la del British Journal for the Philosophy of Science, Edimburgo, 1953.

Capítulos XIV-XVII: Hume

Textos

The Philosophical Works of David Hume, editado por T. H. Green y T. H. Grose, 4 vols. Londres, 1874-1875.

A Treatise of Human Nature, editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reimpresión de la edición de 1888). Traducción castellana: Tratado de la naturaleza humana. Madrid, 1923.

A Treatise of Human Nature, con una introducción de A. D. Lindsay, 2 vols. Londres (E. L.).

An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740, editado por J. M. Keynes y P. Sraffa. Cambridge, 1938.

Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principies of Moráis, editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reimpresión de la segunda edición, 1902).

Del conocimiento. Madrid, 1956.

Dialogues Concerning Natural Religión, editado con una introducción de N. K.

Smith. Londres, 1947 (2.* ed.). Trad. castellana: Diálogos sobre la religión natural. México, 1942.

The Natural History of Religión, editado por H. Chadwick y con una introducción de H. E. Root. Londres, 1956.

Political Essays, editado por C. W. Hendel. Nueva York, 1953. Traducción castellana: Discursos políticos. Madrid, 1789.

Ensayos políticos. Madrid, 1955.

Hume: Theory of Know.ledge (Selección), editado por D. C. Yalden-Thomson. Edimburgo y Londres, 1951.

Hume: Theory of Politics (Selección), editado por E. Watkins. Edimburgo y Londres, 1951.

Hume: Selections, editado por C. W. Hendel. Nueva York, 1927.

The Lelters of David Hume, editado por J. V. T. Grieg, 2 vols. Oxford, 1932.

New Letters of David H ume, editado por R. Klibansky y E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Investigación sobre los principios de la moral. Buenos Aires, 1968.

Estudios

Bagolini, L.: Esperienza jgiuridica e política nel pensiero di David Hume. Siena, 1947.

Brunius, T.: David Hunue ott Criticism. Estocolmo, 1952.

Church, R. W.: Hume’s Theory of the Understanding. Londres, 1935.

Corsi, M.: Natura e socie tá in David Hume. Florencia, 1954.

Dal Pra, M.: Hume. Milán, 1949.

Della Volpe, G.: La fila>sofia dell’esperienza di David Hume. Florencia, 1939.

Didier, J.: Hume. París, 1912.

Elkin, W. B.: Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry. Nueva York, 1904.

Glatke, A. B.: Hume’s Theory of the Passions and of Moráis. Berkeley (EE. UU), 1950.

Greig, J. V. T.: David H’ume (Biography). Oxford, 1931.

Hedenius, L.: Studies in Jiume’s Aesthetics. Uppsala, 1937.

Hendel, C. W.: Studies im the Philosophy of David Hume. Princeton (EE. UU.), 1925.

Huxley, T.: David Hume-. Londres, 1879.

Jessop, T. E.: A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to l'ord Balfour. Londres, 1938.

Kruse, V.: Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature. Traducido por "P. E. Federspiel. Londres, 1939.

Kuypers, M. S.: Studies ioi the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism. Minneápolis (EE. UU.), 1930.

Kydd, R. M.: Reason and Conduct in Hume's Treatise. Oxford, 1946.

Laing, B. M.: David Hunue. Londres, 1932.

—Great Thinkers: XII, Hume (en philosophy, 1937).

Laird, J.: Hume's Philosop hy of Human Nature. Londres, 1932.

Leroy, A. L.: La critique et la religión chez David Hume. París, 1930.

MacNabb, D. G.: David Hume: His Theory of Knowledge and Morality. Londres, 1951.

Magnino, B.: II pensiero fi.losofico di David Hume. Nápoles, 1935.

Maund, C.: Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination. Londres, 1937.

Metz, R.: David Humé, Leben und Philosophie. Stuttgart, 1929.

Mossner, E. C.: The Forgotten Hume: Le bon David. Nueva York, 1943.

—The Life of David Hume. Londres, 1954. (La más completa biografía hasta la fecha.)

Passmore, J. A.: Hume's Intentions. Cambridge, 1952.

Price, H. H.: Hume's Theory of the External World. Oxford, 1940. Smith, N. K.: The Philosophy of David Hume. Londres, 1941.

Capítulo XVIII: A favor y en contra de Hume.

1.Adam Smith

Textos

Collected Works, 5 vols. Edimburgo, 1811-1812.

The Theory of Moral Sentiments. Londres, 1759, y ediciones siguientes. Traducción castellana: Teoría de los sentimientos morales. México, 1941.

The Wealth of Nations, 2 vols. Londres, 1776, y ediciones siguientes.

The Wealth of Nations, con una introducción hecha por E. R. A. Seligman, 2 vols. Londres (E. L.). Traducción castellana: Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. Valladolid, 1794; otra, Barcelona, 1933.

Estudios

Bagolini, L.: La simpatía nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith. Bolonia, 1952.

Chevalier, M.: Études sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique. París, 1874.

Hasbach, W.: Untersuchungen über Adam Smith. Leipzig, 1891.

Leiserson, A.: Adam Smith y su teoría sobre el salario. Buenos Aires, 1939.

Limentani, L.: La morale della simpatía di Adam Smith nella storia del pensiero inglese. Génova, 1914.

Paszhowsky, W.: Adam Smith ais Moralphilosoph. Halle, 1890.

Rae, J.: Life of Adam Smith. Londres, 1895.

Schubert, J.: Adam Smiths Moralphüosophie. Leipzig, 1890.

Scott, W. R.: Adam Smith as Student and Professor. Glasgow, 1937.

Small, A. W.: Adam Smith and Modern Sociology. Londres, 1909.

2.Price Texto

A Review of the Principal Questions in Moráis, editado por D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Estudio

Raíhael, D. Daiches: The Moral Sense. Oxford, 1947. (Esta obra trata sobre Hutcheson, Hume, Price y Reid.)

Textos

Works, editadas por D. Stewart. Edimburgo, 1804.

Works, editadas por W. Hamilton, 2 vols. Edimburgo, 1846 (6.* edición, aumentada por H. L. Mansel, 1863).

CEuvres complétes de Thomas Reid, traducción de T. S. Jouffroy, 6 vols. París, 1828-1836.

Essays on the Intelectual Powers of Man (texto abrev.), editados por A. D. Woozley. Londres, 1941.

Philosophical Orations of Thomas Reid (dadas en la Ceremonia de Graduación), editadas por W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Estudios

Bahne-Jensen, A.: Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids. Gtückatadt, 1941.
Dauxiac, L.: Le ríalisme de Reid. París, 1889.
Fraser, A. C.: Thomas Reid. Edimburgo y Londres, 1898.
Latimes, J, F.: Immedifite Perception as held by Reid and Hamilton consiiered as a Refutation of the Scepticism of Hume. Leipzig, 1880.
Petirs, R.: Reid ais KfHiker von Hume. Leipzig, 1909.
Sciacca, M. F.: La füosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con GaUupi e Rosmini. Nápoles, 1936.

4.Beattii Textos

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edimburgo, 1770, y ediciones posteriores.
Dissertations Moral and Critícal. Londres, 1783.
Elements of Moral Science, 2 vols. Edimburgo, 1790-1793.

Estudio

Forbes, W.: An Account of the Life and Writings of James Beattie, 2 vols. Edimburgo, 1806 (2.* ed., 3 vols., 1807).

5. Stewart

Textos

Collected Works, editadas por W. Hamilton, 11 vols. Edimburgo, 1854-1858. Elemtnts of Philosophy of the Human Mind, 3 vols. Edimburgo, 1792-1827, y ediciones posteriores.

Outlines of Moral Philosophy. Edimburgo, 1793 (con notas de J. McCosh, Londres, 1863).

Philosophical Essays. Edimburgo, 1810.

Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edimburgo, 1828.

Estudios

En la edición de las *Works* de Stewart de 18S8 se incluye una memoria escrita por J. Veitch. El hijo mayor de Stewart publicó otra memoria en el *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Textos

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. Londres, 1818.
Lectures on the philosophy of the Human Mind, editadas por D. Welsh, 4 vols. Edimburgo, 1820, y ediciones posteriores.
Lectures on Ethics. Londres, 1856.

Estudio

Welsh, D.: Account of the Life and Writings of Thomas Brown. Edimburgo, 1825.

7. Obras de carácter general

Texto

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

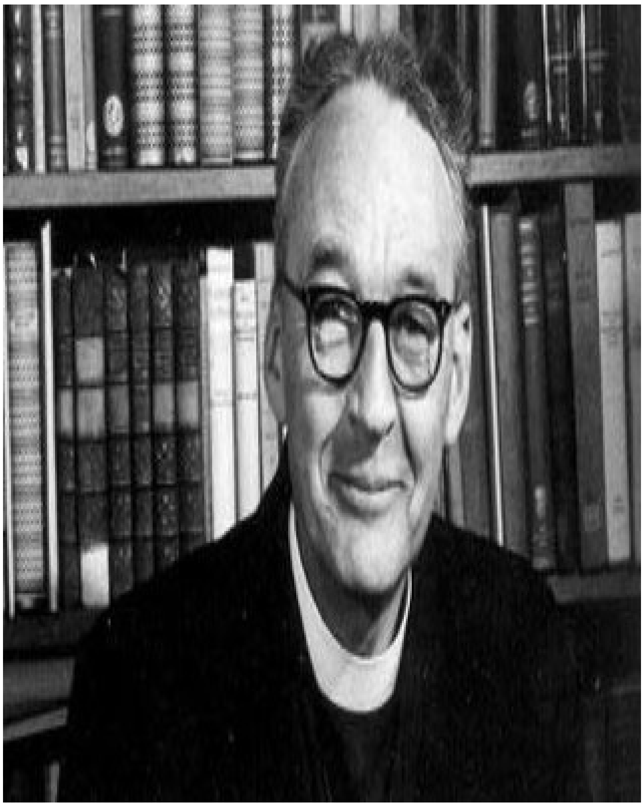
Estudios

Jessop, T. E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* Londres, 1938.

Laurie, H.: *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J.: *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* Londres, 1875.

Pringle-Pattison, A. S.: S*cottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and Germán Answers to Hume.* Edimburgo y Londres, 1885, y ediciones posteriores.



Frederick Charles Copleston S.J., (10 de abril, 1907, Taunton, Somerset, Inglaterra – 3 de febrero, 1994, Londres, Inglaterra) fue un sacerdote de la Compañía de Jesús y un escritor de filosofía.

Copleston se convirtió al catolicismo romano mientras asistía al Marlborough College. Fue el autor de la influyente obra Historia de la filosofía, publicada en once volúmenes. Es conocido además por el debate que sostuvo con el famoso pensador inglés Bertrand Russell, transmitido en 1948 por la BBC. El debate se centró en la existencia de Dios. El año siguiente debatió con A. J. Ayer sobre el positivismo lógico y la significación del lenguaje religioso.

Notas

[1]Traducción española, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil (México, F. C. E., 1940). <<

[2]W. Moleaworth publicó dos colecciones de los escritos de Hobbes: *Opera philosohica quae latine scripsit*, en cinco volúmenes (1839-1945) y *The Enghish Works* of Thomas Hobbes en once volúmenes (1839-1845). En las referencias que se den en este capítulo y en el siguiente, nos referiremos a ellas con los siglas OL y EW respectivamente. <<

[3] Concerning Body, 1, 1, 6; EW, 1» p. 7. <<

[4] Concerning Body, 1, 1, 7; EW, I, p. 8. <<

[5] Concerning Body, 1,1, 2; EW, I, p. 3 <<

[6] *Ibid.* <<

[7] Leviathan, 1, 9; EW, III, p. 71. <<

[8] *Ibid.* <<

[9] *Ibid.* <<

[10] *Ibid.* <<

[11] Leviathan, 1, 7; EW, III, p. 52. <<

[12] Concerning Body, 1. 1, 8; EW, I, p, 10. <<

[13] *Ibid.*, p. 11, <<

[14] Concerning Body, 1, 6, 5; EW, I. pp. 69-70. <<

[15] Concerning Body, 1, 1, 10; EW, I, p, 12. <<

[16] Leviathan, I, 3; EW, III, p. 17. <<

[17] Leviathan, I, 4; EW, III, p. 27. <<

[18] Leviathan, I, 5; EW, III, p. 34-35. <<

[19] *Ibid.*, pp. 32-33. <<

[20] Leviathan, I, 11; EW, III, p. 92. <<

[21] *Ibid.*, p. 93. <<

[22] Leviathan, 1, 3; EW, III, p. 17. <<

[23] Leviathan, 1, 12; EW, III, p. 97. <<

[24] Leviathan, 3, 34; EW, III, p. 383. <<

[25] EW. IV, p. 306. <<

[26] *Ibid.*, p. 309. <<

[27] *Ibid.* <<

[28] *Ibid.*, p. 313. <<

[29] Concerning Body, 1, 1, 9; EW, I, p. 11. <<

[30] *Ibid.* <<

[31] Concerning Body, 1, 6, 6; EW, I, p. 71. <<

[32] *Ibid.*, p. 72. <<

[33] Cf. Leviathan, 1. 9; EW, III. pp. 72-73. <<

[34] El estudio de la consecuencias derivadas de las cualidades del hombre en particular, incluye, aparte de la ética, el estudio de las funciones del lenguaje. El estudio de la técnica de la persuasión, por ejemplo, nos da la retórica, mientras que el estudio del arte de razonar da lugar a la lógica. <<

[35] Concerning Body. 1, 1, 2; EW, I, p. 3. <<

[36] Concerning Body, 1, 6, 1; EW, I, p. 66. <<

[37] *Ibid.* <<

[38] Concerning Body, 1, 6, 12; EW, I, p. 81. <<

[39] Concerning Government and Society, dedicatoria; EW, II, p. IV. <<

[40] *Ibid.* <<

[41] Concerning Body, 1, 6, 6; EW, I, p. 73. <<

[42] Concerning Body, 4, 1, 1; EW, I, pp. 387-388. <<

[43] Por ejemplo, dada una determinada definición del movimiento o del cuerpo, tanto uno como otro poseerán ciertas propiedades. Pero de aquí no se deduce de forma inmediata que existan el cuerpo y el movimiento, sino que, de existir, tendrían dichas propiedades. <<

[44] *Ibid.*, p. 388. <<

[45] Concerning Body, 1, 6, 7; EW, I, p. 74. <<

[46] Hobbes se refiere aquí al carácter convencional del lenguaje. Los nombres son marcos y signos convencionales. <<

[47] Concerning Body, 1, 2, 4; EW, I, p. 16. <<

[48] Concerning Body, 1, 2, 9; EW, I, p. 20. <<

[49] Leviathan, 1, 4; EW, 11T, p. 21. <<

[50] Véase volumen III de esta Historia, pp. 62 y ss. <<

[51] Concerning Body, 1, 2, 6; EW, I, p. 17. <<

[52] Concerning Body, 1, 2, 5; ElV, I, p. 17. <<

[53] Leviathan, 1, 4; EW, III, p. 19. <<

[54] Leviathan, 1, 1; EW, III, p. 1. <<

[55] Human Nature, 1, 4, 10; EW, IV, p. 18. <<

[56] Leviathan, 1, 4 y 5; EW, III, pp. 24 y 33. <<

[57] Concerning Body, 1, 6, 14; EW, I, pp. 83-84. <<

[58] Concerning Body, 1, 3, 9; EW, I, p. 37. <<

[59] Objection, IV; OL, pp. 257-258. <<

[60] Concerning Body, 1, 3, 38; EW, I, p. 36. <<

[61] Hobbes insiste en que la verdad o falsedad son predicables de las proposiciones, nunca de las cosas. “No se trata de una propiedad de la cosa, sino de la proposición que a ella se refiere” (Concerning Body, 1, 3, 7; EW, I, p. 35) <<

[62] *Ibid.* <<

[63] Concerning Body, 1, 5, 7, EW, I, p. 60. <<

[64] La “esencia” de una cosa es “el accidente por el cual damos un nombre a un cuerpo, o el accidente que denomina su sujeto... como la extensión es la esencia del cuerpo” (Concerning Body, 2, 8, 23; EW, I. p. 117) <<

[65] Concerning Body, 2, 8, 24; EW, I, p. 118. <<

[66] *Ibid.* <<

[67] *Ibid.* <<

[68] Concerning Body, 1, 6, 10; EW, I, p. 77. <<

[69] Concerning Body, 2, 8, 2; EW, I, p. 104. <<

[70] *Ibid.*, p. 103. <<

[71] Concerning Body, 2, 9, 3; EW, If pp. 121-122. <<

[72] Concerning Boiy, 2, 10, 7; EW, I, pp. 131-132. <<

[73] Concerning Body, 2, 9, 5; EW, I, p. 123. <<

[74] *Ibid.* <<

[75] Leviathan, 1, 5; EW, III, p. 33. <<

[76] Concerning Body, 2, 7, 2; EW, I, p. 94. <<

[77] *Ibid.*, p. 95. <<

[78] Concerning Body, 2, 7, 3; EW, I, p. 94. <<

[79] Concerning Body, 2, 7, 13; EW, I, p. 100. <<

[80] Concerning Body, 2, 8, 1; EW, I, p. 102. <<

[81] *Ibid.* <<

[82] Concerning Body, 2, 8, 2; EW, I, p. 103. <<

[83] *Ibid.* <<

[84] Concerning Body, 2,8, 3; EW, I, p. 104. <<

[85] Concerning Body, 2, 8, 5; EW, I, p. 105. <<

[86] *Ibid.* <<

[87] Concerning Body, 4, 25, 10; EW, I, p. 405. <<

[88] Concerning Body, 4,25, 3; EW, I, pp. 391-392. <<

[89] Concerning Body, 4, 25, 10; EW, I, p. 405. <<

[90] Concerning Body, 4, 25, 2; EW, I, p. 391. <<

[91] Concerning Body, 2, 8, 10; EW, I, p. 109. <<

[92] Concerning Body, 2, 8, 18; EW, I, p. 115. <<

[93] *Ibid.* <<

[94] Concerning Body, 2, 9, 9; EW, I, p. 126. <<

[95] Concerning Body, 4, 25, 12; EW, I, p. 407. <<

[96] Levialhan, 1, 6; EW, III, p. 31. <<

[97] *Ibid.* <<

[98] *Ibid.* <<

[99] *Ibid.* <<

[100] *Ibid.*, p. 4. <<

[101] *Ibid.* <<

[102] Concerning Body, 4, 25, 13; EW, I, pp. 409-410. <<

[103] Human Nature, 8, 1; EW, IV, p. 34. <<

[104] *Ibid.* <<

[105] Hobbes distingue entre los placeres y desagrados de los sentidos y los del espíritu. Estos últimos surgen de que se espere una consecuencia o finalidad. Los placeres del espíritu se llaman alegría y los displaceres penas (para distinguirlos de los displaceres de los sentidos que se llaman dolores). <<

[106] Leviathan, 1, 6; EW, III, p. 44. <<

[107] *Ibid.*, p. 46. <<

[108] Human Nature, 7, 1; EW, IV, p. 31. <<

[109] Leviathan, 1, 6; EW, III, p. 48. <<

[110] *Ibid.* <<

[111] Concerning Body, 4, 25, 13; EW, I, p. 409. <<

[112] Leviathan, 1, 8; EW, I, p. 57. <<

[113] Human Nature, 10, 3; EW, IV, p. 55. <<

[114] Leviathan, 1, 8; EW, III, p. 61. <<

[115] Leviathan, 1. 13; EW, III, p. 112. <<

[116] *Ibid.*, p. 113. <<

[117] *Ibid.* <<

[118] *Ibid.*, p. 114. <<

[119] *Ibid.*, p. 115. <<

[120] *Ibid.* <<

[121] *Ibid.*, p. 114. <<

[122] Leviathan, 1, 14; EW, III, p. 116. <<

[123] La recta razón, explica Hobbes, quiere decir aquí “el razonamiento peculiar y verdadero de cada hombre en relación con aquellos de sus actos que pueden beneficiar o perjudicar a sus vecinos”. Es “peculiar” porque en “estado natural” la razón individual es para el hombre la única forma de actuación. <<

[124] Philosophical Elements of a True Citizen, 2, 1; EW, II, p. 16. <<

[125] Leviathan, 1, 14; EW., III, pp. 116-117. <<

[126] *Ibid.*, p. 117. <<

[127] *Ibid.*, p. 118 <<

[128] *Ibid.*, p. 120. <<

[129] *Ibid.* <<

[130] *Ibid*.,p. 120. <<

[131] *Ibid.*, p. 121. <<

[132] Leviathan, 1. 15; EW., III, p. 130. <<

[133] *Ibid.* <<

[134] *Ibid.*, p. 131. <<

[135] *Ibid.*, p. 147. <<

[136] *Ibid.*, p. 145. <<

[137] *Ibid.*, p. 146. <<

[138] *Ibid.* <<

[139] *Ibid.* <<

[140] Leviathan, 2, 17; EW, III, p. 154. <<

[141] *Ibid.*, p. 157. <<

[142] Leviathan, 1, 16; EW, III, p. 147. <<

[143] *Ibid.*, p. 151. <<

[144] Leviathan, 2, 17; EW, III, p. 158. <<

[145] *Ibid.* <<

[146] Leviathan, 1, 18; EW, III, p. 161. <<

[147] Leviathan, 2, 19; EW, III, p. 173. <<

[148] Leviathan, 1, 20; EW, III, p. 185. <<

[149] *Ibid.* <<

[150] *Ibid.*, p. 186. <<

[151] Leviathan, 2, 18; EW, III, p. 161. <<

[152] *Ibid.*, p. 163. <<

[153] *Ibid.*, p. 165. <<

[154] Leviathan, 2, 29; EW, III, p. 310. <<

[155] *Ibid.*. p. 311. <<

[156] Leviathan, 3, 32; EW, III, p. 359. <<

[157] Leviathan, 4. 47; EW, III, pp. 697-698. <<

[158] Leviathan, 3, 39; EW, III, p. 459. <<

[159] E.W., IV, p. 339. <<

[160] *Ibid.* <<

[161] Leviathan, 2, 21; EW, III, pp. 196-197. <<

[162] *Ibid.*, p. 201. <<

[163] *Ibid.*, p. 203. <<

[164] *Ibid.*, p. 199. <<

[165] *Ibid.*, p. 142. <<

[166] *Ibid.*, p. 204. <<

[167] *Ibid.*, p. 208. <<

[168] *Ibid.*, p. 202. <<

[169] Leviathan, 2, 18; EW, III, p. 168. <<

[170] EW, IV, p. 413. <<

[171] *Ibid.*, p. 415. <<

[172] *Ibid.* <<

[173] Pueden consultarse los capítulos VIII y XL del vol. II de esta Historia para recordar las teorías políticas de san Agustín y santo Tomás de Aquino. <<

[174] Para Maquiavelo, pueden consultarse las pp. 299-305 del vol. III de esta Historia.<<

[175] La filosofía de Francis Bacon se estudia en el cap. XIX del vol. III de esta Historia. <<

[176]*The Platonic Renaissance in England*, trad. James Pettegrove (Ed. Nelson, 1953). <<

[177]*The True Intelectual System of the Universe*, 1, 5, 1; ed. inglesa de Harrison, 1845, vol. II» p. 515. Todas las citas de esta obra de Cudworth lo son de la edición de Harrison. <<

[178] *Ibid.*, 1, 5, 1; II, pp. 537-538. <<

[179] *Ibid.*. p. 635. <<

[180] *Ibid.*, p. 509. <<

[181] *Ibid.*, III, pp. 49-50. <<

[182] *Ibid.*, p. 54. <<

[183] *Ibid.*, 3, 37; I, p. 217. <<

[184] *Ibid.*, 5, 1; II, p. 616. <<

[185] *Ibid.*, 5, 4; III, p. 441. <<

[186] *Ibid.*, 5, 4; III, p. 440. <<

[187] *Ibid.* <<

[188] Ocuvres de Descartes (ed. Adam Tannery), V, pp. 249 y ss. <<

[189] *The True Intellectual System of the Universe*, 5, 4; III, p. 438. <<

[190] *Ibid.* <<

[191] Este tratado está incluido en el vol. III de la ed. Harrison de *The True Intellectual System of the Universe*, y nos referimos a él de acuerdo con la paginación de dicha edición. <<

[192] *Ibid.*, 4, 1, 7; III, p. 582. <<

[193] *Ibid*., 4, 2, 2; III, p. 587. <<

[194] *Ibid*., 4, 3. 1; III, pp. 601-602. <<

[195] *Ibid.*, 4, 5, 9: III, p. 637. <<

[196] *Ibid.* <<

[197] *Ibid.*, 4, 5, 12; III, pp. 638-635. <<

[198] *Ibid.*, 4, 6, 2; III, p. 639. <<

[199] *Ibid.*, 5, 1; II, p. 533. <<

[200] *Selected Sermóns*, 1773. pp. 6-7. <<

[201] 1, 4, 2. <<

[202] *Ibid.* <<

[203] *Ibid.* <<

[204] *Ibid.*., 1, 4, 4. <<

[205] De legibus naturae, 1. <<

[206] *Ibid.* <<

[207] *Ibid.*, 5. <<

[208] Las citas de esta obra (vol. y pág.) se refieren a la edición de A. C. Fraser. Nos referiremos a esta obra con la sigla E. <<

[209] E, “ Epístola al lector”. <<

[210] E, Introducción, 8; I, p. 32. <<

[211] *Ibid.*, 2; I, p. 26. <<

[212] *Ibid.*, 3; I, p. 27. <<

[213] *Ibid.*, p. 28. <<

[214] E, 3, 2, 2; II, p. 9. <<

[215] E. Introducción, 3; I, p. 28. <<

[216] E, 1, 1, 1; I, p. 37. <<

[217] E, 1, 2, 15 s.; I, p. 80. <<

[218] E. 1, 1, 2; I, p. 39. <<

[219] E, 1, 1, 5; I, p. 40. <<

[220] E, 1, 1, 12; I, p. 45. <<

[221] E, 1, 1, 27; I, p. 62. <<

[222] E, 1. 2, 1; I, p. 64. <<

[223] E, 1, 2, 3; I, pp. 66-67. <<

[224] *Ibid.*, p. 67. <<

[225] E, 1, 1, 18; I. p. 51. <<

[226] *Ibid.*, p. 53. <<

[227] E. 1, 1, 22; I, p. 56. <<

[228] E, 2, 1, 2; I, pp. 121-122. <<

[229] E, 2, 1, 3; I. pp. 122-123. <<

[230] E. 2, 1, 4; I, p. 124. <<

[231] E, 2. 1, 8; I. p. 127. <<

[232] E, 2, 1, 24; I. p. 142. <<

[233] E, 2, 5; I, p. 158. <<

[234] E, 2, 6; I, p. 159. <<

[235] E, 2, 7, 1; I, p. 160. <<

[236] E, 2, 7, 7; I, p. 163. <<

[237] E, 2, 1, 25; I, p. 142. <<

[238] E. 2, 2, 2; I, p. 145. <<

[239] E, 2, 12,1; I, p. 214. <<

[240] Ed. Rand, p. 120. <<

[241] E, 2, 12, 1; I, p. 213. <<

[242] *Ibid.*, p. 214. <<

[243] E, 2, 12, 8; I, p. 217. <<

[244] E, 2, 12, 4; I, p. 215. <<

[245] E, 2, 12, 5; I, pp. 215-216. <<

[246] *Ibid.*, p. 216. <<

[247] E, 2, 18, 2; I, p. 294. <<

[248] Locke insiste, en contra de Descartes y sus seguidores, en que extensión y cuerpo no son la misma cosa. La idea de cuerpo implica, por ejemplo, la idea de solidez; la idea de extensión, no. <<

[249] E, 2, 13, 3; I, p. 220. <<

[250] E, 2, 13, 4; I, p. 220. <<

[251] E, 2, 14, 3; I, p. 239. <<

[252] E, 2. 14. 31; I, p. 256. <<

[253] E, 2, 15, 6; I, p. 262. <<

[254] E, 2, 17, 1; I, p. 277. <<

[255] *Ibid.*, p. 276. <<

[256] E, 2, 17, 4; I. p. 278. <<

[257] E, 2, 17, 8; I, pp. 281-282. <<

[258] E, 2, 17. 9; I, p. 283. <<

[259] E, 2, 22. 8; I. p. 385. <<

[260] E. 2, 22, 9; I, p. 385. <<

[261] *Ibid.* <<

[262] *Ibid.* <<

[263] E, 2, 8, 8; I, p. 169. <<

[264] E, 2, 8, 9; f, p. 170. <<

[265] E, 2, 8, 10; I, p. 170. <<

[266] E, 2, 8, 23; I, p. 179. <<

[267] E, 2, 8. 15; I, p. 173. <<

[268] E, 2, 8, 15; I, p. 174. <<

[269] E, 2, 8, 16; I, p. 174. <<

[270] E, 2, 8, 19; I, p. 176. <<

[271] E, 2, 8, 20; I, p. 176. <<

[272] Véase vol. III de esta Historia, pp. 273 y ss. <<

[273] Ver vol. I de esta Historia, pp. 135-137. <<

[274] E, 2, 8, 8; I, p. 169. <<

[275] E, 2, 23, 1; I, pp. 390-391. <<

[276] E, 2, 23, 2; I, pp.. 391. <<

[277] *Ibid.*, p. 392. <<

[278] E. 2, 23, 6; I. p. 396. <<

[279] *Ibid.*, p. 397. <<

[280] E, 2. 23. 37; I, p. 422. <<

[281] E, 4, 3, 6; II, p. 192. <<

[282] E, 2, 23, 33; I, p. 148. <<

[283] *Ibid.* <<

[284] E, 2, 23, 37; I, p. 422. <<

[285] E, 2, 12, 1; I, pp. 213-214. <<

[286] E, 2, 25, 1; I,p. 427. <<

[287] E, 2, 25, 3; I,p. 428. <<

[288] E, 2. 25, 5; I, p. 428. <<

[289] E, 2, 25, 7; I,pp. 429-430. <<

[290] E, 2, 25, 8; I. p. 430. <<

[291] E, 3, 10, 33; II, p. 145. <<

[292] E, 2, 26, 1; I, p. 433. <<

[293] *Ibid.*, p. 434. <<

[294] E, 2, 26, 2; I, p. 435. <<

[295] E, 2, 21, 3; I, p. 310. <<

[296] E, 2, 21, 4; I, p. 312. <<

[297] E, 2, 21, 5; I, p. 313. <<

[298] E, 2, 27, 4; I, pp. 441-442. <<

[299] E, 2, 27, 5; I, p. 443. <<

[300] E, 2, 27, 4; I, p. 442. <<

[301] E, 2, 27, 7; I, p. 444. <<

[302] *Ibid.*, p. 445. <<

[303] E. 2, 27, 11; I, p. 448. <<

[304] *Ibid.*, p. 449. <<

[305] E, 2, 27, 11; I, p. 449. <<

[306] E, 2, 27, 20; I, p. 461. <<

[307] E, 3, 1, 1; II, p. 3. <<

[308] E, 3, 2, 1; II, p. 9. <<

[309] E. 3, 7. 1; II. p. 98. <<

[310] E, 3, 9, 6; II, p. 106. <<

[311] *Ibid.*, p. 107. <<

[312] E, 3, 9, 8; II, p. 108. <<

[313] E, 3, 10, 2; II, p. 123. <<

[314] E, 3, 10, 34; II, p. 147. <<

[315] E, 4, 21, 4; II, p. 462. <<

[316] E, 3, 3, 6; II, p. 16. <<

[317] *Ibid.*, pp. 16-17. <<

[318] E, 3, 3, 11; II, p. 21. <<

[319] E, 3, 3, 12; II, p. 22. <<

[320] E, 3, 3, 13; II, p. 23. <<

[321] E, 4. 7, 9; II, p. 274. <<

[322] E, 3, 3. 17; II, p. 27. <<

[323] *Ibid.*, pp. 27-28; <<

[324] E, 3, 3, 12; II, p. 23. <<

[325] E, 3, 3. 14; II, p. 25. <<

[326] E, 3, 3; 18; II, p.29. <<

[327] *Ibid.*, p. 29. <<

[328] Rand, p. 85. <<

[329] E, 4, 1, 1; II, p. 167. <<

[330] E. 4, 1, 7; II, p. 171. <<

[331] E, 4, 2,1; II, p. 176. <<

[332] *Ibid.*, p. 177. <<

[333] *Ibid.* <<

[334] E, 4, 2, 14; II, p. 185. <<

[335] *Ibid.*, p. 186. <<

[336] E, 4, 3, 1; II, p. 190. <<

[337] E, 4, 3, 6; II, p. 191. <<

[338] E. 4, 3, 9; II, p. 199. <<

[339] *Ibid.* <<

[340] E, 4, 3, 11; II, p. 200. <<

[341] E, 4, 3, 14; II, p. 203. <<

[342] E, 4, 3, 16; II, p. 206. <<

[343] E, 4, 3, 26; II, p. 218. <<

[344] *Ibid.* <<

[345] E, 4, 3. 24; II, p. 215. <<

[346] E, 4, 3, 25; II, p. 217. <<

[347] E. 4, 3, 26; II, pp. 217-218. <<

[348] *Ibid.* <<

[349] E, 4, 3, 18; II, p. 207. <<

[350] E, 4, 3, 21; II, p. 212. <<

[351] E, 4, 9, 3; II, p. 305. <<

[352] E, 4, 4, 3; II, p. 228. <<

[353] E, 4, 4, 6; II, p. 231. <<

[354] E, 4, 4, 8; II, p. 233. <<

[355] E, 4, 4, 4; II, p. 230. <<

[356] E, 4, 4, 5; II, p. 230. <<

[357] E. 4,4, 12; II, p. 237. <<

[358] E, 4, 10, 1; II, p. 306. <<

[359] E, 4, 10, 3; II, p. 307. <<

[360] E. 4, 10, 4; II, p. 308. <<

[361] E. 4, 10, 6; II, p. 309. <<

[362] E. 4, 11, 1; II, p. 325. <<

[363] E. 4, 11, 2; II, p. 326. <<

[364] E. 4, 11, 10; II, pp. 335-336. <<

[365] E, 4, 14, 4; II, p. 362. <<

[366] *Ibid.* <<

[367] E. 4, 15, 1; II, p. 363. <<

[368] E, 4, 15, 4; II, p. 365. <<

[369] E, 4, 16, 5; II, p. 374. <<

[370] E, 4, 16, 12; II, p. 380. <<

[371] E, 4, 16, 14; II, p. 383. <<

[372] E, 4, 19, 9; II, p. 434. <<

[373] E, 4, 19, 10; II, p. 436. <<

[374] E, 4, 19, 13; II, p. 438. <<

[375] E, 4, 19, 14; II, p. 438. <<

[376] E. 4, 20. 10; II, p. 450. <<

[377] Los teólogos católicos no niegan que la razón sea en principio capaz de distinguir entre proposiciones que son contrarias a la razón y proposiciones cuya verdad o falsedad no puede ser abandonamos a nuestras inclinaciones, confundir las segundas con las primeras. <<

[378] E, 4, 12, 8; II, p. 347. <<

[379] E, 4, 4, 7; II, p. 232. <<

[380] E, 3, 11, 17; II, p. 157. <<

[381] E, 2, 20, 2; I, p. 303. <<

[382] E, 2, 28, 5; I, p. 474. <<

[383] E, 2, 28, 7; I, p 475. <<

[384] E, 2. 28, 10; I, p. 477. <<

[385] E, 2, 28, 8; I, p. 475. <<

[386] *Ibid.* <<

[387] E. 4. 3, 18; II. p. 208. <<

[388] *Ibid.* <<

[389] Sobre Hooker puede consultarse el vol. III de esta Historia, pp. 305-307. <<

[390] Salvo indicación en contrario, T en las notas se refiere al segundo Tratado. <<

[391] 2, 6. <<

[392] T, 2, 5. <<

[393] T, 2, 15. <<

[394] T, 3, 19. <<

[395] T, 2, 6. <<

[396] Sobre Grocio puede consultarse el vol. III de esta Historia, pp. 311-317. <<

[397] T, 5, 29. <<

[398] T, 5, 31. <<

[399] *Ibid.* <<

[400] T, 5, 32. <<

[401] T, 5, 49. <<

[402] T, 16, 190. <<

[403] T, 7, 77. <<

[404] T, 9, 124. <<

[405] T, 9, 127. <<

[406] T, 9, 124. <<

[407] T, 9, 123. <<

[408] T, 7, 89. <<

[409] T, 8, 95. <<

[410] T, 9, 131. <<

[411] T, 8, 99. <<

[412] T, 8, 96. <<

[413] T, 7, 90. <<

[414] T, 8. 101. <<

[415] T, 8, 116. <<

[416] T, 11, 134. <<

[417] T, 11, 136. <<

[418] T, 11, 134. <<

[419] T, 13, 150. <<

[420] T, 12, 143. <<

[421] T, 13, 149. <<

[422] T, 11, 142. <<

[423] T, 12, 146. <<

[424] T, 12, 148. <<

[425] T, 19, 211. <<

[426] *Ibid.* <<

[427] T, 19, 225. <<

[428] T, 19, 240. <<

[429] Para explicar la gravedad mecánica mente. Descartes habla postulado que el éter formaba vórtices. <<

[430] Pp. 270 y ss. <<

[431] Para los científicos del Renacimiento, puede consultarse el cap. XVIII del vol. III de esta *Historia*. <<

[432] *Principia mathematica*, prólogo a la primera edición. <<

[433] Tercera edición, 1721, p. 380. <<

[434] II, p. 314, traducción de A. Motte. <<

[435] *Ibid.* <<

[436] *Opticks*, 3ª. edición, 1721, p. 377. <<

[437] *Principia mathematica*, I, p. 6. <<

[438] *Ibid.* <<

[439] *Opticks*. pp. 108 y ss. <<

[440] *Ibid.*, p. 344. <<

[441] *Ibid.*, p. 379. <<

[442] *Ibid.*, p. 344. <<

[443] Las dos Series de conferencias que se mencionan fueron publicadas después juntan en un volumen con el título de *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, *the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Las citas se refieren a la edición de esta obra que se hizo en 1719. <<

[444] *A Discourse*, 1, p. 9. <<

[445] *Ibid.* <<

[446] *Ibid.*, p. 12. <<

[447] *Ibid.*, p. 15. <<

[448] *Ibid.*, p. 38. <<

[449] *Ibid.*, pp. 41-42. <<

[450] *Ibid.*, p. 44. <<

[451] *Ibid*., p. 48. <<

[452] *Ibid.*, p. 51. <<

[453] *Ibid.*, p. 64. <<

[454] *Ibid.*, p.76 <<

[455] *Ibid.*, p. 113 <<

[456] *Ibid.*, p.119 <<

[457] Cf. las cartas impresas al final de *A Discourse*, p. 16. <<

[458] *Ibid.*, pp. 21-22. <<

[459] *Ibid.*, p. 27. <<

[460] *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, 1717, p. 77. <<

[461] *Ibid.*, p. 125. <<

[462] *Ibid.*, p. 149. <<

[463] *Ibid.*, p. 113. <<

[464] *A Discourse*, 2, p. 47. <<

[465] *Ibid.*, 2, p. 38. <<

[466] *Ibid.*, p. 39. <<

[467] *Ibid.*, p. 5. <<

[468] *Ibid.*, p. 54. <<

[469] *Ibid.*, p. 107. <<

[470] *Ibid.*, p. 284. <<

[471] *Ibid.*, p. 19. <<

[472]Se cita la edición en 2 volúmenes de las obras de Butler por Gladstone, Oxford, 1896. <<

[473]I, pp. 1-2. <<

[474] *Introducción,* 8; I, pp. 9-10. <<

[475] 1, 1, 3; I, p. 22. <<

[476] 2, 1. 24; I, p. 201. <<

[477] 2, 8, 17; I, pp. 362 363. <<

[478] 2, 8, 2; I, p. 354. <<

[479] 2, 8, 9; I, p. 359. <<

[480] 2, 7, 62: I. p. 352. <<

[481] 2; I, p. 388. <<

[482] 3; I. p. 388. <<

[483] 5; I, p. 392. <<

[484]*Characteristics*, II, p. 15. Las notas sobre los escritos de Shaftesbury se fiarán de acuerdo con el volumen y página de la edición de 1773 de su *Characteristics of Men*, Manners, Opinions, Times, que contiene un cierto número de tratados y disquisiciones sobre cuestiones éticas. <<

[485]*Characteristics*, II, p. 77. <<

[486] *Ibid.*, p. 23. <<

[487] *Ibid.*, p. 436. <<

[488] *Ibid.*, p. 442. <<

[489] *Ibid.*, p. 227. <<

[490] *Ibid.*, p. 16. <<

[491] *Ibid.*, p. 22. <<

[492] *Ibid.*, p. 77. <<

[493] *Ibid.*, p. 78. <<

[494] *Ibid.*, p. 176. <<

[495] *Ibid.*, pp. 414-415. <<

[496] *Ibid*., pp. 42-43. <<

[497] *Ibid.*, p. 29. <<

[498] *Ibid.*, p. 28. <<

[499] *Ibid.*, p. 66. <<

[500]*Ibid.*, p. 267. <<

[501]*Ibid.*p 76. <<

[502]*Ibid.*, p. 77. <<

[503] *Inquiry*, I, 1. <<

[504] *Ibid.*, I, 2. <<

[505]*Ibid.*, II, Introducción. <<

[506] *System*, 1, 1, 4. <<

[507] *Ibid.* <<

[508] Inquiry, II, 7. <<

[509] System, 1, 1, 5. <<

[510]Merece la pena notar que un cierto número de las ideas de Hutcheson sobre la apreciación estética (por ejemplo, sobre su carácter desinteresado) vuelven a aparecer después en la descripción que hace Kant del juicio del gusto. <<

[511] *Inquiry*, II, 3. <<

[512] *Ibid.*, II, 7. <<

[513] *Ibid.* <<

[514] Las citas de las obras de Butler se dan de acuerdo con el volumen y la página de la edición que Gladstone ha hecho de sus escritos. <<

[515] Esta disertación fue publicada, por lo tanto, después de la aparición de Inquiry y Essay on the Passions de Hutcheson. <<

[516] 12; I, p. 407. <<

[517] *Dissertation of the Nature of Virtue*, 15; I, pp. 409-410. <<

[518] *Ibid.*, 16; I, p. 410. <<

[519] *Sermons*, 11, 3; II, p. 187. <<

[520] *Ibid.* <<

[521] *Sermons*, 11, 11; II, p. 196. <<

[522] *Sermons*, 11, .6; II, p. 190. <<

[523]*Sermons*, 11, 18; II, p. 203. <<

[524]Hutcheson se dejó influir por la lectura de los *Sermons* de Butler al hacer estas distinciones. Pero, como ya hemos visto, él identificaba la moralidad y la benevolencia a todos los efectos, y ésta es la postura que Butler criticó en su disertación sobre la virtud. <<

[525] *Sermons*, 11, 13; II, p. 199. <<

[526] *Sermons*, 11, 7; lI. p. 57. <<

[527] *Sermons*, 11, 8; IT, p. 57. <<

[528] *Sermons*, 11, 10; II, p. 59. <<

[529] 1; I, p. 398. <<

[530] *Ibid.*, I, p. 399. <<

[531] *Sermons*, 2, 16; II, p. 62. <<

[532] *Sermons*, 3, 11; II, p. 74. <<

[533] *Ibid.* <<

[534] *Sermons*, 3, 12; II, p. 75. <<

[535] *Sermons*, 3, 13; II, p. 76. <<

[536] 4; I, p. 400. <<

[537] *Dissertation of the Nature of Virtue*, 4; I, pp. 400-401. <<

[538] *Ibid.*, 5; I, p. 401. <<

[539] Prefacio a los *Sermons*, 33; II, p. 25. <<

[540] *Sermons*, 3. 4: II. n. 70. <<

[541] 21; II, p. 15. <<

[542] *Ibid.*, 22; II, p. 16. <<

[543] *Sermons*, 3, 6; lt, p. 71. <<

[544] *Dissertation of the Nature of Virtue*, 3; I, pp. 399-400. <<

[545] *Sermons*, 2, 19; II, p. 64 <<

[546] NT, 22; Works, 1821, IV, p. 297. <<

[547] NT, 6; IV, p. 59. <<

[548] *Principies*, 1. 1; I, p. 1. <<

[549] *Principies*, 1, 5; I, p. 14. <<

[550] *Principies*, 1, 6; I, pp. 16-17. <<

[551] *Ibid.*, p. 18. <<

[552] *Principies*, 1, 7; I, p. 31. <<

[553] Principies, 2, 2; I, p. 44. <<

[554] *Ibid.*, p. 45. <<

[555] Principies, 2, 3; I, p. 46. <<

[556] *Ibid.*, p. 47. <<

[557] *Ibid*., p. 46. <<

[558] Principies, 2, 6; I, p. 54. <<

[559] *Principles*, 6, 1; I, p. 353. <<

[560] *Principles*, 6, 3; I, p. 375. <<

[561] *Ibid.* <<

[562] No quiere decir que a Butler se le pueda considerar con propiedad un utilitarista. Del mismo modo que seria erróneo describir a Hutcheson como tal. <<

[563]*Philosophical Commentaries,* 751; I, p. 91. Las referencias a los escritos de Berkeley en cuanto a volumen y página corresponden a la edición critica de sus obras realizadas por los profesores A. A. Luce y T. E. Jessop. *Los Comentarios filosóficos* (*Philosophical Commentaries*) serán citados abreviadamente ‘con las iniciales PC; el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* con E; los *Principios del conocimiento humano* con P; los *Tres diálogos* con D; el De motu con DM; *Alciphron* con A. <<

[564]PC, 491; I, pp. 61-62. <<

[565] Berkeley no era, ni mucho menos, indiferente a su carrera eclesiástica, y tenía que mantener a una familia. Pero sus planes para la evangelización de América, aunque fracasaran, le revelan como un idealista y no como un cazador de prebendas. <<

[566] P, 156; II, p. 113. <<

[567] D, subtítulo; II, p. 147. <<

[568] E, 1; II, p. 171. <<

[569] E, 11; II, p. 173. <<

[570] E, 21; II, p. 175. <<

[571] E, 55; II, p. 191. <<

[572] E, 61; II, p. 194. <<

[573] E, 65; II, p. 195. <<

[574] E, 129; II, p. 223. <<

[575] E, 144; II, p. 229. <<

[576] E. 147; II, p. 231. <<

[577] E, 55; II, p. 191. <<

[578] PC, 162; I, p. 22. <<

[579] PC, 178 ; I, p. 24. <<

[580] *Ibid.* <<

[581] PC, 591; I, p. 73. <<

[582] PC, 553; I, p. 69. <<

[583] PC, 642; I, p. 78. <<

[584] PC, 492; I, p. 62. <<

[585] PC, 581; I, p. 72. <<

[586] PC, 517; I, p. 64. <<

[587] PC, 593; I, p. 74. <<

[588] P, Introducción, 6; II, p. 27. <<

[589] *Ibid.*, 20; II, p. 37. <<

[590] *Ibid.*, 24; II, p. 40. <<

[591] PC, 12; II, p. 31. <<

[592] P, Introducción, 10; II, p. 29. <<

[593] *Ibid.*, 13; II, p. 33. <<

[594] *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 4, 7, 9. <<

[595] *Ibid.*, 3, 3, 6. <<

[596] P, Introducción, 11; II, p. 31. <<

[597] P, Introducción, 12; II, p. 32. <<

[598] *Ibid.*, 15; II, pp. 33-34. <<

[599] P, Introducción, 16; II, p. 35. <<

[600] P, 1, 3; 11, p. 42. <<

[601] *Ibid.* <<

[602] PC, 429; I, p. 53. <<

[603] PC, 593; I, p. 74. <<

[604] V. p. ej. los capítulos III y IV de mi *Contemporary Philosophy* (Londres, Burns and Oates, 1956). Trad. castellana, *La filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1955. <<

[605] PC, 378; I, p. 45. <<

[606] *Ibid.* <<

[607] *Ibid.* <<

[608] PC, 24; I, p. 10. <<

[609] P, 1, 3; II, p. 42. <<

[610] P. 1, 1; II, p. 41. <<

[611] P. 1, 4; II, p. 42. <<

[612] *Ibid.* <<

[613] P, 1, 5; II, p. 42. <<

[614] P, 1, 9; II, pp. 44-45. <<

[615] P, 1, 10; II, p. 45. <<

[616] P, 1, 11; II, p. 46. <<

[617] P, 1, 17; II, pp. 47-48. <<

[618] P, 1, 16; II, p. 47. <<

[619] D. 1; II, p. 197. <<

[620] *Ibid*., p. 199. <<

[621] Hilas podía haber replicado tal vez que la razón por la que no podía satisfacer la petición de Filonús de que expusiera un significado claro y definido de tales expresiones, era que el último le pedía que describiera la relación entre sustancia y accidentes en términos distintos de ella misma. Pero Filonús (Berkeley) mantenía que los fenómenos son ideas. Y en este caso no podían radicar en una sustancia imperceptiva y no-pensante. <<

[622] P, 1, 24; II, p. 51. <<

[623] PC, 807; I, p. 97. <<

[624] PC, 105; I, p. 38. <<

[625] P, 1, 34; II, p. 55. <<

[626] *Ibid.* <<

[627] P, 1, 38; II, p. 57. <<

[628] P, 1, 39; II, p. 57. <<

[629] P, 1, 35; I, p. 55. <<

[630] P, 1, 33; II, p. 54. <<

[631] PC. 606; I, p. 75. <<

[632] PC, «60; I, p. 80. <<

[633] Puede parecer que Berkeley incurre en contradicciones. Pero cuando dice, como hemos visto en el capítulo anterior, que la expresión “soporte de accidentes” carece de sentido, se refiere a la invocada relación entre la sustancia material y las ideas. Por el contrario, aquí está hablando de la relación entre la mente o sustancia espiritual y las ideas. <<

[634] P, 1, 89; II, pp. 79-80. <<

[635] P, 1, 139; II, p. 105. <<

[636] P. 1, 135; II, p. 103. <<

[637] P, 1, 135; II, p. 103. <<

[638] P, 1, 27; II, p. 52. <<

[639] P. 1, 140; II, p. 105. <<

[640] *Ibid.* <<

[641] P, 1, 138; II, p. 104. <<

[642] PC, 581; I, p. 72. <<

[643] P, 1, 89; II, p. 80. <<

[644] P, 1, 145; II, p. 107. <<

[645] A, 4, 5; II, p. 147. <<

[646] P, 1, 148; II, p. 109. <<

[647] *Ibid.* <<

[648] A, 4, 5; III, p. 147. <<

[649] P, 1, 147; II, p. 108. <<

[650] PC. 580; I, p. 72. <<

[651] P, 1, 138; II, p. 104. <<

[652] Si la existencia de los entes materiales se define como percipi es lógico definir la existencia de espíritus o mentes como percipere, ya que ambas categorías se corresponden. Pero en cuanto se dice que los cuerpos son ideas impresas en nuestra mente y perc*Ibid.*as por ella, es lógico mantener que las mentes son sustancias que "sirven de soporte" a las ideas y sujetos que las perciben. Berkeley no consigue aclarar la confusión que brota de sus diferentes vías de pensamiento. <<

[653] P, 1, 141; II, p. 105. <<

[654] *Ibid.*, p. 106. <<

[655] P, 1, 141; II, p. 105. <<

[656] *Ibid.*, p. 106. <<

[657] *Ibid.*, p. 105. <<

[658] P. 1, 34; II, p. 55. <<

[659] P, 1, 62; II, p. 67. <<

[660] D, 2; II, p. 211. <<

[661] P, 1, 107; II, p. 88. <<

[662] P, 1, 103; II, p. 86. <<

[663] DM, 1; IV, p. 11. <<

[664] DM, 53; IV, p. 24. <<

[665] DM, 66; IV, p. 28. <<

[666] DM, 17; IV, p. 15. <<

[667] DM, 39; IV, p. 20. <<

[668] DM, 35; IV, p. 19. <<

[669] DM, 69; IV, p. 29. <<

[670] DM, 36; IV, p. 20. <<

[671] DM, 72; IV, p. 30. <<

[672] DM. 71; IV. p. 30. <<

[673] DM, 4 y 6; IV. p. 32. <<

[674] DM, 7; IV, p. 12. <<

[675] PC, 782; I, p. 94. <<

[676] A, 4, 2; III, p. 142. <<

[677] P, 1, 146; II, pp. 107-108. <<

[678] D, 2; II, p. 212. <<

[679] P, 1, 148; II, p. 109. <<

[680] P, 1, 152; II, p. 111. <<

[681] A. 4, 23; III, p. 172. <<

[682] *Ibid.* <<

[683] A. 4, 16; III, p. 163. <<

[684] A, 4, 17; III, p. 164. <<

[685] *Ibid.* <<

[686] *Ibid.* <<

[687] A. 4, 20; III, pp. 168-169. <<

[688] *Ibid.* <<

[689] A, 4, 22; III, p. 171. <<

[690] D, 3; II, pp. 231-232. <<

[691] P. 1, 57; II, p. 65. <<

[692] P, 1, 90; II, p. 80; cf. P, 1, 1; II, p. 41. <<

[693] D, 2; II, p. 215. <<

[694] A, 4, 14; III, p. 159. <<

[695] *Ibid.*, pp. 159-160. <<

[696] D, 3; II, pp. 245-247. <<

[697] D. 2; II, p. 212. <<

[698] *Ibid.* <<

[699] D, 3; II. pp. 230-231. <<

[700] *Ibid.*, p. 252. <<

[701] *Ibid.*, p. 254. <<

[702] D. 3; II, p. 252. <<

[703] *Siris*, 253; V, p. 120. <<

[704] *Siris*, 266; V, p. 125. <<

[705] *Siris*, 289; V, pp. 134-135. <<

[706] D, 3; II, p. 241. <<

[707] P, 1, 65; II, p. 69. <<

[708] A, 4, 14; III, p. 160. <<

[709] D, 3; II, p. 237. <<

[710] *Ibid.* <<

[711] PC, 800; I, p. 96. <<

[712] PC, 548; I, p. 69. <<

[713] D, 2; II, p. 214. <<

[714] PC, 686; I, p. 83. <<

[715] D, 3; II, p. 230. <<

[716] D, 2; II, p. 213. <<

[717] PC, 824; I, p. 98. <<

[718] PC, 825; I, p. 98. <<

[719] PC, 522; I, p. 98. <<

[720] I, pp. 251 y ss. <<

[721] PC, 668; I, p. 84. <<

[722] E, 125; I, p. 221. <<

[723] PC, 717; 1, p. 87. <<

[724] PC, 697; I, p. 85. <<

[725] PC, 75S; I, p. 92. <<

[726] PC. 690; I, p. 84. <<

[727] PC. 853; I, p. 101. <<

[728] PC, 769, I, p. 93. <<

[729] PC, 773; I, p. 93. <<

[730] PC, 776; I, p. 93. <<

[731] P, 1, 100; II, p. 84-85. <<

[732] A, 5, 4; III, p. 178. <<

[733] *Passive Obedience*, 7; VI, p. 21. <<

[734] A, 3, 10; III, p. 129. <<

[735] A, 1, 12; III, p. 52. <<

[736] *Passive Obedience*, 5; VI, p. 19. <<

[737] *Ibid.* <<

[738] *Ibid.*, 6; VI, p. 20. <<

[739] *Ibid.*, 7; VI, p. 20. <<

[740] *Ibid.*, 11; VI, p. 22. <<

[741] *Ibid.*, 12; VI, p. 23. <<

[742] *Ibid.*, 53; VI, p. 45. <<

[743] P, 1, 92; II, p. 81. <<

[744] Dissertations and Discussions, 4, 155. <<

[745] Las referencias a las páginas del *Tratado* y la *Investigación* se harán siguiendo las ediciones de L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1951, reimpresión de la edición de 1888 del Tratado, y 1951, impresión de la edición de 1902 de la *Investigación*). Nos referiremos al *Tratado* con T; a la Investigación con I, y a la *Investigación sobre los principios de la moral* con IM. Las referencias a las páginas de los *Diálogos sobre la religión natural* se harán según la edición de Norman Kemp Smith (Edimburgo, 2.* edición, 1947) y a la obra nos referiremos con la sigla D. <<

[746] T, *Introducción*, p. XX. <<

[747] *Ibid.* <<

[748] *Ibid.*, p. XXIII. <<

[749] I, 1, 2, p. 6. <<

[750] I, 1, 7, p. 12. <<

[751] I, 1, 9, p. 14. <<

[752] T, 1, 1, 1, p. 3. <<

[753] *Ibid.*, p. 1. <<

[754] *Ibid.*, p. 2. <<

[755] I, 2, 11, p. 27. <<

[756] T, 1, 1, 1, p. 3. <<

[757] *Ibid.* <<

[758] *Ibid.*, p. 5. <<

[759] *Ibid.*, p. 6. <<

[760] T, 1, 1; 2, p. 7. <<

[761] I, 2, 17, p. 21. <<

[762] *Ibid.*, p. 22. <<

[763] 2, 12, p. 18. <<

[764] I, 2, 17, nota, p. 22. <<

[765] *Ibid.* <<

[766] *Ibid.* <<

[767] T, 1, 1, 3, p. 10. <<

[768] T, 1, 1, 4, p. 10. <<

[769] *Ibid.*, p. 13. <<

[770] *Ibid.*, p. 11. <<

[771] *Ibid.* <<

[772] T, 1, 1, 6, p. 16. <<

[773] T, 1, I, 5, p. 13. <<

[774] *Ibid.*, pp. 14-15; cf. T, 1, 3, 1, p. 69. <<

[775] T, 1, 1, 7, p. 17. <<

[776] *Ibid.*, p. 18. <<

[777] *Ibid.*, p. 20. <<

[778] *Ibid.*, p. 22. <<

[779] I, 4. 1. 20-21, p. 25. <<

[780] T. 1, 3, 1. p. 70. <<

[781] *Ibid.*, p. 71. <<

[782] *Ibid.* <<

[783] *Ibid.* <<

[784] I, 4, 1, 20, p. 25. <<

[785] I, 4, 1, 21, pp. 25-26. <<

[786] T, 1, 3, 2, p. 73. <<

[787] *Ibid.*, p. 74. <<

[788] I, 4, 1. 22, p. 26. <<

[789] T, 1, 3, 2, p. 75. <<

[790] *Ibid.* <<

[791] *Ibid.* <<

[792] T, 1, 4, 5, p. 236. <<

[793] T, 1, 3, 2, p. 76. <<

[794] *Ibid.* <<

[795] *Ibid.*, p. 77. <<

[796] *Ibid.*, p. 78. <<

[797] T. 1, 3, 3, p. 80 <<

[798] T, 1, 1, 3, 6, pp. 86-87. <<

[799] *Ibid.*, p. 87. <<

[800] *Ibid.* <<

[801] I, 7, 2, 59, pp. 74-75. <<

[802] I, 7, 2, 60, p. 76. <<

[803] T, 1, 3, 6, p. 89. <<

[804] T, 1, 3, 12, p. 134. <<

[805] *Abstract*, 16. <<

[806] T, 1, 3, 6, p. 88. <<

[807] T, 1, 3, 14, pp. 632-633, Apéndice. <<

[808] *Ibid.*, p. 163. <<

[809] *Ibid.*, p. 165. <<

[810] *Ibid.*, p. 170. <<

[811] *Ibid.*, p. 170. <<

[812] T, I. i. 6, it. 94. <<

[813] T, I,3, 3, p. 82. <<

[814] T. 1, 3, 14. p. 172. <<

[815] I, 8, 1, 74, p. 95. <<

[816] *Ibid.* <<

[817] T. 1, 3. 12. p. 132. <<

[818] T. 1, 3, 14, p. 171. <<

[819] *Ibid.* <<

[820] Ver vol. III de esta Historia, pp. 136-148. <<

[821] T, 1, 3, 7, p. 96. <<

[822] *Ibid.*, p. 97. <<

[823] *Ibid.*, p. 629, Apéndice. <<

[824] *Ibid.* <<

[825] T, 1, 3, 9, pp. 116-117. <<

[826] T. 1, 3, 8. p. 103. <<

[827] T. 1, 4. 1. p. 183. <<

[828] I, 11, 110, p. 142. <<

[829] T. 1, 2, 6, pp. 67-68. <<

[830] T. 1, 4, 2, p. 187. <<

[831] *Ibid.*, p. 191. <<

[832] *Ibid.*, p. 193. <<

[833] *Ibid.*, p. 193. <<

[834] *Ibid.*, p. 194. <<

[835] *Ibid.*, p. 195. <<

[836] *Ibid.*, p. 198. <<

[837] *Ibid.*, p. 199. <<

[838] T. 1, 4, 1, p. 205. <<

[839] *Ibid.* <<

[840] *Ibid.* <<

[841] *Ibid.*, pp. 207-208. <<

[842] *Ibid.*, p. 209. <<

[843] *Ibid.*, p. 218. <<

[844] T, 1, 4, 4, p. 228. <<

[845] *Ibid.*, p. 231. <<

[846] *Ibid.* <<

[847] I, 12, 1, 122, p. 155, nota. <<

[848] T, 1, 4, 5, p. 232. <<

[849] *Ibid.*, p. 234. <<

[850] *Ibid.*, p. 239. <<

[851] *Ibid.*, p. 235. <<

[852] *Ibid.*, p. 250. <<

[853] T. I, 4, 6, pp. 251-232. <<

[854] *Ibid.*, p. 252. <<

[855] *Ibid.*, p. 253. <<

[856] *Ibid.*, p. 261. <<

[857] *Ibid.*, p. 262. <<

[858] T, pp. 635-636. <<

[859] Parece querer decir, por lo menos verbalmente, que atribuimos identidad a nuestras percepciones. Pero no cabe duda de que no es esto lo que hacemos, aun cuando las consideremos como actos de un sujeto persistente. <<

[860] I, 11, 104, p. 135. <<

[861] I, 11, 105, pp. 135-136. <<

[862] I. 11, 110, p. 142. <<

[863] I. 11, 114, p. 148. <<

[864] I, 11, 110, p. 142. <<

[865] D, Prefacio, p. 128. <<

[866] D, XII, p. 228. <<

[867] D, II, p. 143. <<

[868] D, IX, p, 190. <<

[869] I, 11, 115, p. 148. <<

[870] D. XII, p. 227. <<

[871] I, 12, 1, 116, p. 149. <<

[872] I, 12, 1, 117, p. 150. <<

[873] *Ibid.* <<

[874] T, 1, 4, 1-2, pp. 180-218. <<

[875] I, 12, 1, 117, p. 151. V <<

[876] I, 12, 1, 118, p. 151. V <<

[877] *Ibid.*, p. 152. <<

[878] I. 12, I, 119, p. 153. <<

[879] I, 12, 1, 121, p.153. <<

[880] I, 12, 2, 124, p. 156. <<

[881] I, 12, 2, 125, p. 157. <<

[882] I. 12, 2, 126, pp. 158 159. <<

[883] *Ibid.*, p. 159. <<

[884] I, 12, 2, 125, pp. 157-158. <<

[885] Cf. I, 12, 2, 125, nota, p. 158 y T, 1, 2, 1-2. <<

[886] T, 1, 4, 2, p. 218. <<

[887] I. 12, 2, 128, pp. 159-160. <<

[888] T, 1, 4, 7, p. 269. <<

[889] I, 12, 3, 129, p. 161. <<

[890] I, 12, 3, 131, p. 163. <<

[891] I, 12, 3, 132, p. 164. <<

[892] *Ibid.*, p. 165. <<

[893] *Ibid.* <<

[894] *Ibid.* <<

[895] T, 1,4, 7, p. 271. <<

[896] I, 12, 2, 128, p 160 <<

[897] I. 1. 4. p. 9 <<

[898] P. XX. <<

[899] T, 1, 4, 6, p. 263. <<

[900] T, 1, 4, 7, p. 263. <<

[901] T. 3, I, 3, p. 455. <<

[902] T, l. 1-2, pp. 5-6 <<

[903] T. 2, 1, 3, p. 282. <<

[904] *Ibid.* <<

[905] T, 2, 3, 3, p. 415. <<

[906] T, 2, i, i, p. 275. <<

[907] Iba., p. 276. <<

[908] *Ibid.* <<

[909] T, 2. 3, 9, p. 439. <<

[910] *Ibid.* <<

[911] T, 2, 1, 2, p. 277. <<

[912] T, 2, 2, 1, p. 329. <<

[913] T, 2, 1, 3, p. 280. <<

[914] *Ibid.*, p. 281. <<

[915] T, 2, 1, 4, p. 283. <<

[916] *Ibid.*, p. 284. <<

[917] T, 2, 1, 5, p. 289. <<

[918] T. 2, 1, 11, p. 317. <<

[919] *Ibid.* <<

[920] *Ibid*, p. 318. <<

[921] T. 2, 1, 11, p. 318. <<

[922] *Ibid.*, p. 230. <<

[923] T, 3, 3, 1, p. 576. <<

[924] T. 2, 3, I, p. 399. <<

[925] *Ibid.*, p. 404. <<

[926] *Ibid.*, p. 407. <<

[927] T. 2, 3, 3, p. 413. <<

[928] *Ibid.* <<

[929] *Ibid.* <<

[930] *Ibid.*, p. 414. <<

[931] *Ibid.* <<

[932] *Ibid.*, pp. 414-415. <<

[933] *Ibid.*, p. 415. <<

[934] Aquí usa Hume la palabra “emoción” en un sentido literal para designar un movimiento sentido o aparente. <<

[935] T, 2, 3, 3, p. 417. <<

[936] *Ibid.* <<

[937] *Ibid.*, p. 418. <<

[938] IM, 1, 133, p. 170. <<

[939] IM, 1, 134, p. 170. <<

[940] IM. 1, 137, pp. 172-173. <<

[941] IM, Apéndice 1, 237, p. 287. <<

[942] T, 3, 1, 1, p. 463. <<

[943] *Ibid*., pp. 468-464. <<

[944] *Ibid.*, p. 463. <<

[945] *Ibid.*, p. 468. <<

[946] 1M, Apéndice 1, 239, pp. 288·289.<<

[947] T, 3, 1, 2, p. 470.<<

[947a] *Ibid.*, p. 471.<<

[947b] *Ibid.*, p. 472.<<

[948] *Ibid.*<<

[949] 1M, Apéndice 1, 239, p. 289.<<

[950] T, 3, 2; 9, p. 552. <<

[951] T, 3, 1, 2, p. 475. <<

[952] IM, 1, 138, p. 174. <<

[953] IM, Apéndice 1, 244, p. 293. <<

[954] *Ibid.* <<

[955] *Ibid.*, 245, pp. 293-294. <<

[956] IM, 2, I, 139, p. 176. <<

[957] IM, 2, 2, 141, p. 178. <<

[958] *Ibid.*, p. 179. <<

[959] IM, Apéndice 2, 251, p. 299. <<

[960] *Ibid.*, 252, p. 300. <<

[961] *Ibid.*, 253, p. 301. <<

[962] IM, 5, l, 177, p. 218. <<

[963] IM, S, 2, 178, p. 219. <<

[964] IM, 5, 2, 178 nota, pp. 219-220. <<

[965] T. 3, 2, 1, p. 481. <<

[966] *Ibid.* <<

[967] IM, 3, 1, 14S, p. 183. <<

[968] T, 3, 2, 2, p. 489. <<

[969] *Ibid.*, p. 490. <<

[970] *Ibid.* <<

[971] *Ibid.*, p. 491. <<

[972] *Ibid.*, p. 498. <<

[973] *Ibid.* <<

[974] *Ibid.*, pp. 499-500 <<

[975] IM, Apéndice 3, 256, p. 304. <<

[976] T, 3, 2, 6, p. 526. <<

[977] T, 3, 2, 1, p. 477. <<

[978] T, 3, 2, 2, p. 489. <<

[979] T, 3, 2, 1, p. 483. <<

[980] IM, 3, 1, 149, p. 188. <<

[981] T. 3, 2, 1, p. 484. <<

[982] IM, Apéndice 3, 255-256, pp. 303 304. <<

[983] T, 3, 2, 2, p. 496. <<

[984] T, Introducción, pp. XIX-XX. <<

[985] I, 12, 3. 132, pp. 164-165. <<

[986] *Ibid.*, p. 156. <<

[987] D, I. p. 135. <<

[988] T, 3, 2, 2, p. 485. <<

[989] *Ibid.*, p. 490. <<

[990] *Ibid.*, p. 486. <<

[991] *Ibid.* <<

[992] IM. 3, 1, 151, p. 190. <<

[993] IM, 4, 164, p. 205. <<

[994] T, 3, 2, 7, p. 539. <<

[995] T, 3, 2, 8, p. 541. <<

[996] *Ibid.*, pp. 539-540. <<

[997] *Of the Original Contract.* <<

[998] *Ibid.* <<

[999] T, 3, 2, 8, p. 546. <<

[1000] *Ibid.*, p. 547. <<

[1001] T. 3, 2, 9, pp. 550-551. <<

[1002] IM, 4, 164, p. 205. <<

[1003] T, 3, 2, 9, p. 551. <<

[1004] T, 3, 2, 10. p. 554. <<

[1005] *Ibid.*, p. 556. <<

[1006] *Ibid.* <<

[1007] *Ibid.* <<

[1008] T, 3. 2, 10. p. 557. <<

[1009] *Ibid.*, p. 566. <<

[1010] T, 3, 2, II. p. 567. <<

[1011] *Ibid.*, pp. 568-569. <<

[1012] *Ibid.*, p. 569. <<

[1013] *Ibid.* <<

[1014] Nos referiremos a esta obra con la sigla TSM. <<

[1015] TSM, 1, 1, 1, p. 2; edición (inglesa) de 1812. <<

[1016] *Ibid.* <<

[1017] *Ibid.* <<

[1018] *Ibid.*, p. 5. <<

[1019] *Ibid.*, p. 7. <<

[1020] *Ibid.*, p. 8. <<

[1021] TSM, 1, 1, 3, p. 16. <<

[1022] *Ibid.*, p. 20. <<

[1023] *Ibid.* <<

[1024] TSM, 1, 1, 4, p. 24. <<

[1025] TSM, 4, 2, p. 325. <<

[1026] *Ibid.* <<

[1027] *Ibid.*, p. 326. <<

[1028] *Ibid.* <<

[1029] TSM, 3, 1, p. 190. <<

[1030] *Ibid.*, p. 193. <<

[1031] TSM, 3, 8, p. 231. <<

[1032] TSM, 3, 4, p. 266. <<

[1033] *Ibid.*, p. 273. <<

[1034] TSM, 3, 5, p. 276. <<

[1035] *Ibid.*, p. 279. <<

[1036] *Ibid.*, p. 291. <<

[1037] TSM, 5, 2. <<

[1038] TSM, 3, 6, p. 299. <<

[1039] *Ibid.*, p. 301. <<

[1040] TSM, 7, 3, p. 579. <<

[1041] Review, 1, 3. <<

[1042] Review, 1, 2. <<

[1043] *Ibid.* <<

[1044] Review, 8. <<

[1045] *Ibid.* <<

[1046] *Ibid.* <<

[1047] Review, 9. <<

[1048] Dedicatoria del *Inquiry*. <<

[1049] Las citas del *Essays on the Powers of the Human Mind* se refieren a la edición de 1819 en tres volúmenes, mientras que las citas del *Inquiry* se refieren también a la edición de 1819. <<

[1050] *Essays*, 1, 1, 10; 1, p. 38. <<

[1051] *Ibid.*, p. 39. <<

[1052] *Essays*, 2, 12; I, pp. 266-267. <<

[1053] *Ibid.*, p. 267. <<

[1054] *Inquiry*, 2, 6, pp. 60-61. <<

[1055] *Inquiry*, 2, 4, pp. 52-53. <<

[1056] *Inquiry,* 7, 4, p. 394. <<

[1057] *Ibid.*, pp. 394-395. <<

[1058] *Essays*, 6, 2; II, pp. 233-234. <<

[1059] *Ibid.*, p. 234. <<

[1060] *Ibid.* <<

[1061] *Ibid.*, p. 223. <<

[1062] *Essays*, 1, 2; I. p. 57. <<

[1063] *Essays*, 8, 3, 5; II, p. 338. <<

[1064] *Ibid.* <<

[1065] *Essays*, 8, 3, 6; 11, p. 339. <<

[1066] *Ibid.* <<

[1067] *Ibid.*, p. 342. <<

[1068] *Ibid.*, p. 352. <<

[1069] *Essays*, 6, 5, 3; II, p. 304. <<

[1070] *Essays*, 6, 5, 3; II, p. 308. <<

[1071] *Essays*, 6, 5, 7; II, p. 314. <<

[1072] *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 328. <<

[1073] *Essays*, 6, 5. 5; II, p. 308. <<

[1074] *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 329. <<

[1075] *Essays*, 6, 5, 3, p. 305. <<

[1076] *Ibid.* <<

[1077] *Essays*, 5, 1; III, p. 451. <<

[1078] *Essays*, 6, 6, 6; II, p. 341. <<

[1079] *Essays*, 6, 5, 12; II, p. 329. <<

[1080] *Ibid.* <<

[1081] *Essays*, 6, 5, 7; II. p. 316. <<

[1082] *Ibid.*, p. 317. <<

[1083] *Inquiry*, 6, 4, p. 153. <<

[1084] *Ibid.*, pp. 156-157. <<

[1085] *Inquiry*, 6, 6, p. 163. <<

[1086] *Inquiry*, 1, 4, p. 32. <<

[1087] *Essay,* 1, 2, 9, p. 93; ed. de 1820. <<

[1088] *Essay*, 2, 1, 1, p. 117. <<

[1089] Essay, 2, 1, 2, p. 140. <<

[1090] *Ibid.*, p. 141. <<

[1091] Essay, 3, 3, p. 385. <<

[1092] Adam Ferguson (1723-1816) publicó un *Essay on the History of Civil Society* (1767), *Institutos of Moral Philosophy* (1769), *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1783) y *Principies of Moral and Political Science* (1792). Hume profesaba una gran estima por él y le dejó un legado en su testamento. <<

[1093] *Outlines*, Introducción, 1, 3; II, p. 6. Todas las citas se refieren a la edición inglesa de las *Collected Works* de Stewart por Sir William Hamilton, 1854-1858. <<

[1094] *Essays*, 6, 6, 6; II, p. 345. <<

[1095] *Outlines*, Introducción, 2, 11; II, p. 8. <<

[1096] *Elements*, Introducción, 1; II, pp. 48-52. <<

[1097] En otro sentido, la psicología tiene para Stewart un gran campo de aplicación. <<

[1098] *Elements*, 2, 1, 4, p. 301. <<

[1099] 1, 5. <<

[1100] *Outlines*, 1, 9, 71; II, p. 28. <<

[1101] *Ibid.* <<

[1102] *Outlines*, 1, 9, 70; p- 27. <<

[1103] *Elements*, 2. 1, 1, 2, 4; III, p. 45. <<

[1104] Claude Buffier (1661-1737), jesuita francés, publicó un *Traité des vérites premières* (1717) en el que se ocupaba de las máximas del sentido común. <<

[1105] *Elements*, 2, 1, 1, 2, 1; III, p. 41. <<

[1106] *Ibid.* <<

[1107] *Elements*, 2, 1, 2, 4, 2; III, pp. 159-160. <<

[1108] *Active and Moral Powers*, 2, 3; VI, p. 233. <<

[1109] *Ibid.*, 2, 2; VI, p. 220. <<

[1110] *Ibid.*, 2, 5, 1; VI, p. 299. <<

[1111] *Ibid.*, 2, 6; .VI, p. 319. <<

[1112] *Ibid.*, 3, 1; VII, p. 11. <<

[1113] *Ibid.*, 3, 2, 1; VII, p. 24. <<

[1114] *Ibid.*, p. 18. <<

[1115] *Works*, V, pp. 117-118, nota y p. 422. <<

[1116] 1. 1; edición de 1835, p. 13. <<

[1117] *Ibid.*, p. 14. <<

[1118] *Ibid.*, 1, 3, p. 32. <<

[1119] *Ibid.*, p. 38. <<

[1120] *Inguiriy into the Relation of Cause and Effect*, 1, 5; ed. 1835, p. 89. <<

[1121] *Ibid.*, 4. 2, pp. 286-287. <<

[1122] *Ibid.*, p. 290. <<

[1123] *Ibid.*, 4, 7, pp. 377-378. <<

[1124] *Ibid.*, nota H, p. 435. <<

[1125] *Ibid.*, L. 9, vol. I, p. 178, ed. 1824. <<

[1126] *Ibid.*, L. 10; I, p. 194. <<

[1127] *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, L. 13; I, p. 265. <<

[1128] *Ibid.*, p. 268. <<

[1129] *Ibid.* <<

[1130] *Ibid.*, p. 273. <<

[1131] Brown da a la palabra “sentimiento” un sentido muy amplio. <<

[1132] *Ibid.*, p. 275. <<

[1133] *Ibid.*, L. 25; I, p. 546. <<

[1134] *Ibid.*, L. 22; I, p. 460. <<

[1135] *Ibid*., L. 24; I, p. 508. <<

[1136] *Ibid.*, L, 73; III, p. 529. <<

[1137] *Ibid.*, p. 532. <<

[1138] *Ibid.*, p. 533. <<

[1139] *Ibid.*, p. 543. <<

[1140] *Ibid*.. L. 77; IV, p. 29. <<

[1141] *Ibid.*. p. 51. <<

[1142] *Ibid.*, p. 54. <<

[1143] *Ibid.*, L. 82; IV, pp. 149-150. <<

[1144] *Ibid.*, pp. 161-162. <<

[1145] *Ibid.*, L. 82; IV, p. 169. <<

[1146] *Ibid.*, L. 93; IV, p. 387. <<

[1147] *Ibid.*, L. 92; IV, p. 319. <<

[1148] *Ibid.*, L: 93; IV, pp. 387 388. <<

[1149] *Ibid.*, p. 391. <<

[1150] *Ibid.* <<

[1151] *Ibid.*, p. 407. <<

[1152] *Ibid.*, L. 95; IV, p. 444. <<